Felsefe Sorunları

"Eğer bütün insanlar iyi durumda bulunsalardı, eğer yoksulluk ve hastalık, olanak içindeki en alçak düzeye düşürülmüş olsaydı, değer verilebilecek bir toplum kurmak için yapılabilecek yine çok şey kalmış olurdu."

BERTRAND RUSSELL



KABALCI

BERTRAND RUSSELL
FELSEFE SORUNLARI
Kabalcı Yayınevi

BERTRAND RUSSELL

FELSEFE SORUNLARI

İngilizceden Çeviren:
Vehbi Hacıkadiroğlu



KABALCI YAYINEVİ 48
Felsefe Dizisi 11

FELSEFE SORUNLARI
Bertrand Russell

Özgün adı: The Problems of Philosophy, (1911) / Betrand Russell
İngilizceden Çeviren:
Vehbi Hacıkadiroğlu

Birinci Basım:
Felsefe Meseleleri, 1934
İkinci Basım:
Alaz Yayınları, 1980
Üçüncü Basım:
Kabalcı Yayınevi, 1994
ISBN 975 - 7942 - 06 - 5

Yayın Yönetmeni: Vedat Çorlu
Dizgi: Beyhan Ajans
Kapak Resmi: Lyonel Feininger'in,
Market Church in Halle (1929) adlı tablosundan ayrıntı
Kapak Tasarımı: Vedat Çorlu
Kapak Reprodüksiyonu: Banu Kutun
Düzelti: Süreyyya Evren
Baskı: Yaylacık Matbaası
Cilt :Aziz-Kan Mücellithanesi

KABALCI YAYINEVİ
Başmusahip Sokak Talas Han No. 16/5
Cağaloğlu 34410 İSTANBUL
Tel: (0212) 526 85 86 - 522 63 05 Fax: (0212) 526 84 95

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

Bu kitapta kendimi felsefenin, üzerinde olumlu ve yapıcı bir şey söylenebilecek başlıca sorunlarıyla sınırladım, çünkü yalnızca olumsuz eleştiricilik yersiz görünecekti. Bu sebeple bu kitapta, bilgi kuramı metafizikten daha geniş yer tutuyor ve filozoflarca çok tartışılan kimi konular, ele alınmışlarsa bile, çok kısa geçilmişlerdir.

G. E. Moore ve J. M. Keynes'in yayımlanmamış yazılarından değerli yardımlar sağladım: birincisinden, duyu-verileri ile fiziksel nesneler ilişkisi; ikincisinden de olasılık ve tümevarım konularında. Ayrıca Profesör Gilbert Murray'in eleştirilerinden ve düşüncelerinden de çok yararlandım.

1912

Onyedinci basım için uyarı:

Kitabın bazı yerlerindeki kimi önerilerle ilgili olarak, bu kitabın, 1912 başlarında, Çin henüz bir imparatorluk iken yazıldığının ve o günlere göre son Başbakanın (İngiliz) adının B ile başladığının belirtilmesi uygun olur.

1943

I

GÖRÜNÜŞ VE GERÇEK

Dünyada mantıklı düşünen hiç kimsenin şüphe duymayacağı kadar kesin doğrulukta bir bilgi var mıdır? İlk bakışta pek de zor görünmeyen bu soru, gerçekte, sorulabilecek en zor sorulardan biridir. Kaçamaksız ve inanılır bir yanıtın yoluna çıkan engelleri saptadığımız anda felsefe çalışmalarına iyice girmiş oluruz çünkü felsefe böyle en uç soruları yanıtlama girişiminden başka bir şey değildir ve bunu bizim günlük yaşamda, hatta bilimde yaptığımız gibi gelişi güzel ve dogmatik biçimde değil, eleştirici bir görüşle, bu tür soruları çözülmez yapan her şeyi açıkladıktan ve bizim sıradan düşüncelerimizin altında yatan belirsizlik ve karışıklığı saptadıktan sonra yapar.

Günlük yaşamda doğru diye kabul ettiğimiz birçok şeyler, daha yakından bakıldığında öylesine göze çarpar çelişkilerle doludur ki, gerçekte inanmamız gereken şeyin ne olduğunu ancak bir yığın düşünceler sonunda öğrenebiliriz. Kesin bilgiyi ararken elimizdeki deneylerle işe başlamamız doğaldır, ve kuşkusuz, bir anlamda bilginin onlardan türemesi gerekir. Fakat dolaysız deneylerimizin bize verdiği bilginin ne olduğunu belirten her yargının yanlış olması çok olasıdır. Bana şu anda bir iskemle üzerinde, üstünde kâğıt yaprakları bulunan bir masa başında oturuyormuşum gibi gelir. Başımı çevirdiğimde pencereden, yapılar, bulutlar ve güneşi görürüm. İnanıyorum ki, güneş dünyadan doksanüç milyon mil kadar uzaktadır;

dünyadan kat kat büyük, sıcak bir küredir; dünyanın dönüşü dolayısıyla her sabah doğar ve gelecekte de sınırsız bir zaman boyunca bunu sürdürecektir. Yine inanıyorum ki, başka bir normal kimse odama girse, aynı iskemleleri, masaları, kâğıtları ve kitapları benim gördüğüm gibi o da görecektir ve gördüğüm masa, koluma karşı direncini duyduğum masanın aynıdır. Bütün bunlar, benim bir şey bilip bilmediğimi soran kimseye yanıt olarak söylenmiyorsa, söylemeye değmeyecek kadar açıkmış gibi görünür. Nedir ki, bütün bunlardan haklı olarak şüphelenilebilir ve bütün bunlar, tümüyle doğru biçimde önerildiklerine inanılmadan önce çok özenli tartışmaları gerektirir.

Güçlükleri açığa çıkarmak için dikkatimizi masa üzerinde toplayalım. Göze görünüşü dikdörtgen, kahverengi ve parlaktır, dokunulduğunda pürtüksüz, soğuk ve katıdır, tıklattığımda tahta sesi verir. Masayı gören, duyan ve işiten herkes bu betimlemeye katılır, öyle ki, bir güçlük çıkmayacakmış gibi görünür; fakat daha kesin olmaya girişir girişmez sıkıntılar da başlar. Masanın "gerçekten" tümüyle aynı renkte olduğuna inanmış olmama karşın, ışığı yansıtan bölümler ötekilerden daha parlak görünür, kimi bölümlerse yansıyan ışık yüzünden ak görünür. Bilirim ki yer değiştirdiğimde ışığı yansıtan bölümler değişecek ve masa üzerindeki renk dağılımı başka türlü olacak. Buna göre, birçok kişi aynı anda masaya baksalar, bunlardan herhangi ikisi, büsbütün aynı olan bir renk dağılımı göremeyecek, çünkü herhangi iki kişi masayı aynı bakış açısından göremez ve bakış açısındaki her değişme ışığın yansıma biçiminde bir değişme yapar.

Uygulamadaki birçok amaçlar bakımından bu ayrımlar önemsizdir, fakat ressam için çok önemlidir: ressam, nesnelerin sağduyunun "gerçekten" öyle dediği renklerde olduğunu kabul etmek alışkanlığından kurtulmalı, ve onları oldukları gibi görme alışkanlığını edinmelidir. Burada, felsefede en çok

sıkıntı doğuran ayrılmalardan birinin başlangıcına varmış oluyoruz "görünüş" ile "gerçek" arasındaki, nesnelerin nasıl göründükleriyle ne oldukları arasındaki ayrılma. Ressam nesnelerin nasıl göründüğünü, iş gören adamla filozof onların ne olduğunu bilmek ister, fakat filozofun buradaki isteği iş gören adamınkinden daha güçlüdür ve filozof, soruları yanıtlamanın güçlüklerini bilmesi yüzünden daha sıkıntılı durumdadır.

Masaya dönelim. Anladığımıza göre masanın ya da hatta masanın bir bölümünün rengi olmak bakımından üstün görünen bir renk yoktur, bunun, ayrı bakış açılarına göre ayrı renkler olduğu görülür ve bu renklerden kimilerine, ötekilere göre masanın daha gerçek rengiymiş gibi bakmak için bir sebep yoktur. Ve biliyoruz ki belli bir noktadan bakıldığında bile, yapay ışıkta, ya da renk-körü olan birine, ya da mavi gözlük takan birine, renk başka görünecek, ayrıca karanlıkta, dokunma ve işitme bakımından bir ayrılık olmamasına karşın hiç renk görülmeyecek. Bu renk masanın doğasında bulunan bir şey değil, masaya, ona bakana, masa üzerine düşen ışığa bağlı bir şeydir. Biz günlük yaşamda masanın renginden sözettiğimizde, herhangi bir bakış açısından, genel aydınlanma koşulları altında normal bir kimseye görünen renk demek isteriz. Fakat başka koşullar altında görülen öteki renklerin de gerçek olarak kabul edilmeye onun kadar hakkı vardır: bu yüzden, yan tutmuş olmamak için, masanın kendiliğinin herhangi bir rengi olduğuna, karşı çıkmamız gerekir.

Doku bakımından da aynı şey söylenebilir. Yalın gözle damarlı, fakat başka yönden, pürtüksüz ve düz görünür. Bir mikroskopla bakarsak pürtükler, tepe ve koyaklar, ve yalın gözün seçemediği türden bir sürü ayrım görülür. Bunlardan hangisi "gerçek" masadır? Doğal olarak, mikroskopla görünenin daha gerçek olduğunu söylemek eğilimindeyizdir, fakat daha güçlü bir mikroskop altında bu da değişebilir. Bu durumda, yalın gözle gördüğümüze güvenemezsek, mikroskop-

la gördüğümüze nasıl güvenelim? Böylece başlangıçta duyularımıza gösterdiğimiz güveni yitirmeye başlamış oluyoruz.

Masanın **kılığı** bakımından da durum daha iyi değil. Hepimiz nesnelerin "gerçek" kılığı üzerine yargı vermeye alışmışız, ve bunu öylesine düşünmeden yaparız ki, edimsel olarak gerçek kılıkları görmeye başladığımızı sanırız. Fakat uygulamada, eğer resim yapmak istersek hepimizin öğrenmesi gerektiği gibi, belli bir şey, her bakış açısından başka başka kılıklarda görünür. Eğer masamız "gerçekten" dikdörtgen ise, hemen her bakış noktasından, iki açısı dar açı, ikisi de geniş açıymış gibi görünür. Karşılıklı kenarlar koşutsa bunlar, bakan kişiden uzakta bir noktada birleşiyorlarmış gibi görünür: uzunluklar eşitse, yakın olan daha uzun görünür. Bütün bunlar genellikle masaya bakarken göze çarpmaz, çünkü deney bize, görünen kılıktan gerçek kılığı çıkarmayı öğretmiştir ve iş gören kişiler olarak bizi ilgilendiren "gerçek" kılıktır. Fakat gerçek kılık bizim gördüğümüz değil, ondan çıkarımla bulduğumuz kılıktır. Ve odada yer değiştirdikçe gördüğümüz şeyin kılığı sürekli değişir ; demek burada da duyular bize, masanın kendisi üzerine doğruyu değil de, yalnızca masanın görünüşü üzerine olan doğruyu veriyor.

Dokunma duyusunu ele aldığımızda da benzer güçlükler ortaya çıkar. Masanın bize her zaman bir katılık duyumu verdiği doğrudur, onun basınca direndiğini duyarız. Fakat elde ettiğimiz duyum, masaya ne kadar sert bastırdığımıza ve bedenimizin hangi bölümüyle bastırdığımıza bağlıdır; bu durumda, türlü basınçlara ya da bedenin türlü bölümlerine bağlı olan türlü duyumların, masanın herhangi bir özelliğini **doğrudan** belirttiği kabul edilemez, bunlar olsa olsa, belki duyumların **nedeni** olan, fakat bu duyumlardan hiçbirinde bulunmayan bir özelliğin **belirtileri** olabilir. Aynı şeyler, masayı tıklatarak elde edilen sese, daha belirgin biçimde uygulanabilir.

Böylece, eğer gerçek masa diye bir şey varsa onun, görme, dokunma ya da işitme yoluyla bizim dolaysız (immediate) deneyimize giren şey olmadığı açığa çıkmış oluyor. Gerçek masa, eğer böyle bir şey varsa, hiçbir zaman bizim **dolaysız olarak** bilebileceğimiz bir şey değil, dolaysız bilinenden yapılan bir çıkarım olmalıdır. Buradan, çok zor iki soru birden doğar; yani (1) gerçek masa diye bir şey var mıdır?, (2) varsa ne gibi bir şey olabilir?

Bu soruların incelenmesinde anlamları belirli ve açık birkaç terim bize yararlı olacak. Renkler, sesler, kokular, katılıklar, pürüzlülükler v.b. gibi, duyumla dolaysız olarak bilinen şeylere duyu-verileri (sense-data) adını verelim. Bunların dolaysız olarak ayrımına varma (farketme) deneyine "duyum" adını vereceğiz. Böylece, ne zaman bir renk görürsek bir renk duyumu elde ederiz, fakat rengin kendisi duyum değil duyu-verisidir. Renk, dolaysız olarak ayrımına vardığımız şeydir, bu ayrımına varmanın kendisi ise duyumdur. Açıktır ki, masa üzerine bir şey bilecek durumdaysak bu, birleştirdiğimiz duyu-verileri —kahverengi, dikdörtgen kılık, pürüzsüzlük v.b.— aracılığıyla olmalı; fakat söylediğimiz sebepler yüzünden, masanın duyu-verileri olduğunu ya da hatta duyu-verilerinin, masanın dolaysız özellikleri olduğunu söyleyemeyiz. Böylece, masa diye bir şey olduğunu kabul ettiğimizde, duyu-verilerinin gerçek masayla ilişkileri diye bir sorun doğmuş olur.

Gerçek masaya, eğer varsa, bir "fiziksel nesne" diyeceğiz. Şimdi üzerinde düşüneceğimiz şey duyu-verileriyle fiziksel nesnelerin ilişkisidir. Bütün fiziksel nesnelerin hepsine "özdek" diyoruz. Böylece, iki sorumuz, yeniden şöyle düzenlenebilir: (1) Özdek diye bir şey var mıdır, (2) Varsa bunun doğası nedir?

Duyularımızın dolaysız nesnelerinin bizden bağımsız olarak varolamazlar gibi bakmamıza ilişkin sebepleri önemle ilk ortaya atan filozof Berkeley'dir. (1685-1753) Onun "Şüpheciler

ve Tanrı-tanımazlara Karşı Hylas ve Philonous Arasında Üç Diyalog"u, özdek diye bir şeyin kesinlikle olmadığını ve dünyanın yalnızca zihinlerle onların düşüncelerinden oluştuğunu kanıtlamaya girişir. Pylas şimdiye dek özdeğe inanmıştır, fakat onu acımasızca çelişkiler ve tutarsızlıklar içine düşüren ve sonunda, kendisinin özdeği yadsımasını hemen hemen sağduyu diye gösteren Philonous ile başa çıkacak düzeyde değildir. Kullanılan kanıtlamaların değeri birbirinden çok değişiktir: kimisi önemli ve sağlam, ötekiler karışık ve kaçamaklıdır. Berkeley'in, özdeğin varlığının, saçmalığa düşmeden yadsınabileceğini ve bizden bağımsız olan bir şey varsa bunun da, duyumlarımızın dolaysız nesneleri olamayacağını ilk olarak göstermiş olmaktan gelen hakkı yadsınamaz.

Özdeğin varolup olmadığını sorduğumuzda, birbirinden ayrı iki soru ortaya çıkar ve bunları her zaman açıkça bilmek önemlidir. "Özdek" deyince biz genellikle "zihin"in karşıtı olan bir şey anlarız; bunun yer kapladığını ve herhangi bir düşünce ya da bilinçten kesinlikle yoksun olduğunu düşünürüz. Berkeley'in özdeği yok sayışı başlıca bu anlamdadır; yani, bizim genellikle masanın varoluşunun belirtileri olarak gördüğümüz duyu-verilerinin, gerçekten bizden bağımsız **bir şeyin** varoluşunun belirtileri olduğunu yadsımaz, fakat onun zihin dışı olduğu, yani ne zihnin kendisi ne de zihinde bulunan bir düşünce olduğu görüşüne karşı çıkar. Odadan çıktığımızda ya da gözümüzü kapadığımızda bir şeyin varoluşunu sürdürmesi gerektiğini, masayı görmek dediğimiz şeyin, bize, onu görmediğimizde de bir şeyin gene varlığını sürdüreceğine inanmak hakkını verdiğini kabul eder. Fakat o şeyin bizim gördüğümüz şeyden kökten bir başkalığı olamayacağına ve bizim onu görmemize bağlı olmamakla birlikte "görme"den tümüyle bağımsız olamayacağına inanır. Böylelikle "gerçek" masayı, Tanrının zihnindeki bir ide (düşünce) olarak görmeye yönelmiş oluyor. Böyle bir idede gerekli süreklilik ve bizden bağımsız-

lık bulunduğu gibi bu ide, onu hiçbir zaman dolaysız olarak bilemeyip ancak çıkarımla bulabiliriz anlamında bir bilinemezlik içinde de değildir.

Berkeley'den beri başka filozoflar da, masanın varolmasının benim onu görmeme bağlı olmamakla birlikte herhangi bir zihnin (bunun Tanrının zihni olması gerekmez, bu daha çok evrenin ortak zihni olarak düşünülür) onu görmesine, (ya da onu başka duyumla algılamasına) bağlı olduğunu öne sürdüler. Bunu öne sürerken onlar da Berkeley gibi, özellikle, zihinlerle onların düşünce ya da duyguları dışında hiçbir şey —ya da hiç olmazsa gerçek olduğu bilinen bir şey— bulunamayacağını düşünüyorlardı. Onların, görüşlerinin desteği olarak ortaya koydukları kanıtlamaları şöyle özetleyebiliriz: "Düşünülebilen her şey onu düşünen kişinin zihnindeki bir idedir; öyleyse zihinlerdeki idelerden başka hiçbir şey düşünülemez; bu durumda idenin dışında hiçbir şey kavranamaz, kavranamayan şey de yok demektir."

Böyle bir kanıtlama, kanımca yanlıştır; doğal olarak, bunu öne sürenler böyle kısa ve çiğ biçimde öne sürmezler. Fakat sağlam olsa da olmasa da bu kanıtlamanın şu ya da bu biçimde öne sürülmesi çok yaygındır; ve pek çok filozof, belki de çoğunluk, zihinler ve onların idelerinin dışında bir gerçek bulunmadığını öne sürerler. Böyle filozoflara "idealistler" deniyor. Bunlar özdeği açıklamak istediklerinde ya Berkeley gibi, özdeğin bir ideler takımından başka bir şey olmadığını ya da Leibniz (1646-1716) gibi, özdek gibi görünen şeyin az çok eksik durumdaki idelerin bir birikimi olduğunu söylerler.

Fakat bu filozoflar da zihin karşıtı olarak özdeği yoksamakla birlikte, başka bir anlamda yine de özdeği kabul ederler. Anımsanacağı gibi, biz iki soru sormuştuk;(1) Bir gerçek masa varolabilir mi? (2) Varolabilirse bu ne türden bir şeydir? Şimdi, Berkeley de Leibniz de bir gerçek masanın varolduğunu kabul ederler, fakat Berkeley bunun Tanrının zihnindeki

kimi ideler, Leibniz de bir ruhlar topluluğu olduğunu söyler. Bu durumda ikisi de birinci sorumuza olumlu yanıt vermiş oluyorlar, onların sıradan ölümlülerin görüşlerinden ayrılmaları ikinci soruya verdikleri yanıttadır. Gerçekte, hemen bütün filozoflar bir gerçek masanın varlığını kabul etmekte birleşir görünürler: hemen hepsi kabul ederler ki, bizim duyu-verilerimiz —renk, kılık, pürüzsüzlük v.b.— ne denli bize bağlı olurlarsa olsunlar, yine de onların ortaya çıkışı bizden bağımsız bir şeyin varlığının belirtisidir, bu şey belki de bizdeki duyu-verilerinden büsbütün başkadır, fakat onun, gerçek masayla uygun ilişkiler içine her girdiğimizde bizdeki bu duyu-verilerini doğuran şey olarak görülmesi gerekir.

Şimdi, filozofların üzerinde anlaştıkları bu noktanın —doğası ne olursa olsun bir gerçek masanın varolduğu görüşünün— yaşamsal önemi açıktır ve masanın doğasıyla ilgili ikinci soruya geçmeden önce, bu görüşü kabul etmek için ne gibi sebepler bulunduğu üzerinde durmakta yarar vardır. Bu yüzden, bundan sonraki bölüm bir gerçek masanın bulunduğunun kabul edilişinin sebepleriyle ilgili olacak.

Daha ileri gitmeden önce, şimdiye dek ne elde etmiş olduğumuz üzerinde bir an için durmak iyi olur. Duyularla bilindiği kabul edilen herhangi bir nesneyi alırsak, duyuların bize **dolaysız olarak** anlattıkları şeyin, bizden ayrı birşeye ilişkin bir doğru (truth) değil de, görebildiğimiz kadarıyla o nesneyle bizim aramızdaki bağıntılara bağlı olan duyu-verilerine ilişkin bir doğru olduğu ortaya çıktı. Demek ki dolaysız olarak görüp duyduğumuz şey yalnızca "görünüş"tür ki onun, arkasındaki bir "gerçeğin" belirtisi olduğuna inanırız. Fakat, eğer gerçek, görünen şey değilse, gerçek diye bir şey olup olmadığını bilebilir miyiz? Eğer bilebilirsek bunun ne gibi bir şey olduğunu anlama olanağımız var mı?

Bu tür sorular şaşırtıcıdır ve en garip varsayımların bile doğru olmadığını bilebilmek zordur. Böylece, şimdiye dek

bizde ancak pek belirsiz düşünceler uyandıran şu bildiğimiz masa, şaşırtıcı olabilirliklerle dolu bir sorun olup çıkmıştır. Üzerinde tek bildiğimiz şey, onun, göründüğü şey olmadığıdır. Bu alçak gönüllü sonuç dışında, şimdilik, varsayımlarda bulunmak için en geniş özgürlük içindeyiz.

Leibniz bize onun bir ruhlar topluluğu olduğunu söyler; Berkeley Tanrının zihnindeki bir ide olduğunu söyler; ağır başlı bilim de şaşırtıcılıkta onlardan geri kalmaz ve masanın, zorlu bir devim içindeki elektrik yüklerinin büyük bir birikimi olduğunu söyler.

Bu şaşırtıcı olasılıklar arasında, şüphe de ortaya çıkıp, belki de masa diye hiçbir şey olmadığını öne sürer. Felsefe bu bir sürü soruyu bizim istediğimiz gibi yanıtlayamasa bile hiç olmazsa dünyayı daha ilginç kılacak sorular sorma gücünü taşır, ve günlük yaşamın en sıradan şeylerinin bile yüzeyleri altında yatan şaşırtıcı ve duyulmamış şeyleri gösterir.

II
ÖZDEĞİN VAROLUŞU

Bu bölümde kendimize, ne anlamda olursa olsun özdek diye bir şeyin varolup olmadığı sorusunu soracağız. Özünü (intrinsic) bir doğası bulunan, ve ben kendisine bakmadığım zaman da varlığını sürdüren bir masa var mıdır? Yoksa masa yalnızca benim imgelemimin bir ürünü, uzun süren bir düşteki bir düş-masası mıdır? Bu soru çok büyük önem taşır. Çünkü, nesnelerin bağımsız varoluşlarına inanmazsak, başka kimselerin bedenlerinin bağımsız varoluşlarına da inanamayız, böyle olunca başkalarının zihinlerine büsbütün inanamayız, çünkü başkalarının zihinlerine inanabilmek için onların bedenlerinin gözlemlenmesinden türettiklerimizin dışında hiçbir dayanağımız yoktur. Böylece nesnelerin bağımsız varoluşları-

na inanamazsak bir çöl ortasında yalnız kalırız —olabilir ki dış dünya bir düşten başka bir şey değildir, ve varolan yalnızca biziz. Bu sıkıntı veren bir olasılıktır; fakat yanlışlığı kesinlikle kanıtlanamasa bile, doğru olduğunu kabul etmek için de en küçük bir sebep yoktur. Bu bölümde bunun neden böyle olduğunu göreceğiz.

Kuşkulu konulara dalmadan önce, başlangıç olabilecek az çok belirli bir nokta bulmaya çalışalım. Masanın fiziksel varlığından şüpheli olmamıza karşın, bir masanın bulunduğunu bize düşündüren duyu-verilerinin varlığından şüpheli değiliz; baktığımız zaman bize belli bir renk ve kılığın göründüğünden şüphe etmiyoruz, bastırdığımız zaman da belli bir katılık duyumunun deneyini ediniyoruz. Bütün bu ruhbilimsel şeyleri sorgulamıyoruz. Gerçekten, başka şeyler ne denli şüpheli olursa olsun, dolaysız deneylerimizden hiç olmazsa kimileri kesinlikle inanılır olmalı.

Çağdaş felsefenin kurucusu Descartes (1596-1650), şimdi de yararlanılabilecek bir yöntem buldu —dizgesel (systematic) şüphe yöntemi. Doğruluğunu açık ve seçik olarak görmediği hiçbir şeye inanmamaya karar vermişti. Şüphe duyabildiği şeylerin hepsinden, şüpheye bir sebep kalmadığını görünceye dek şüphelenecekti. Bu yöntemi uygulayarak, adım adım, **katıksız,** inanabileceği tek varoluşun kendi varoluşu olduğu inancına vardı. Duyularına, sürekli hayal oyunları arasında gerçek-dışı şeyler sunan bir aldatıcı peri tasarlıyordu; böyle bir kötü perinin varlığı çok şüphe götürürdü fakat yine de bu olanak vardı, bu yüzden de duyularla algılanan şeylerden şüphe duyulabilirdi.

Fakat kendi varlığına ilişkin bir şüphe olanaksızdı, çünkü varolmasa kötü peri de onu aldatamazdı. Şüphe ediyorsa varolması gerekti; ne türden olursa olsun bir deneyi varsa kendisi de var demektir. Böylece kendi varlığı onun için bir salt inançtı. "Düşünüyorum, öyleyse varım" diyordu (Cogito, ergo

sum); ve bu inanç üstüne, şüphesinin yıkmış olduğu bilgi temelini yeniden kurmaya girişti. Şüphe yöntemini bulmak ve en kesin şeylerin öznel şeyler olduğunu göstermekle Descartes felsefeye büyük katkıda bulundu, bugün de onu konunun bütün araştırıcıları için yararlı kılan, bu katkıdır.

Fakat Descartes'ın kanıtlamasını kullanırken dikkatli olmak gerek. "Düşünüyorum, öyleyse varım", kesin bilineni aşan bir şey de söyler. Dün ne idiysek bugün de aynı kişi olduğumuza kesinlikle inanmamız gerekirmiş gibi görünür, bir anlamda bunun doğru olduğuna da şüphe yoktur. Fakat gerçek Kendilik (self) de gerçek masa kadar zor ulaşılan birşeydir ve özel deneylerde bulunan kesin inandırıcılığın bunda da bulunduğu söylenemez. Masama bakıp da bir kahverengi gördüğümde, kesin olan bilgi, "benim kahverengi gördüğüm" değil, daha çok, "bir kahverenginin görülmüş olduğudur". Bu, doğallıkla bir şeyin ya da kişinin kahverengini görmüş olmasını gerektirir; fakat "Ben" denilen az çok sürekli kişiye ilişkin olmayı kendiliğinden gerektirmez. Dolaysız inanma sözkonusu olduğunda, kahverengini gören şeyin bir anlık bir şey olma olasılığı vardır ve o, bir an önce başka bir deney geçirmiş bir şeyle aynı olmayabilir.

Böylece, inanmanın başlangıcı kendi özel düşünce ve duyularımızdadır. Ve bu, normal algılamalara olduğu kadar düş ve sanrılarımıza da uygulanabilir: bir hortlak gördüğümüzde ya da düşlediğimizde, duyuyoruz sandığımız duyguları gerçekten duyduğumuz açıktır, fakat türlü sebeplerle bu duyumların fiziksel nesnelerin karşılığı olmadığı kabul edilir. Böylece kendi deneylerimiz üzerine olan bilgilerimizin yalnızca kimi özel durumlarla sınırlandırılması gerekmiyor. Bu yüzden bu noktada, ne olursa olsun, bilginin araştırılmasına başlamak üzere sağlam bir temel bulunuyor.

Üzerinde düşüneceğimiz sorun şu: kendi duyu-verilerimize inandığımıza göre, bunlara, fiziksel nesne dediğimiz başka

bir şeyin varoluşunun belirtileri olarak bakmaya hakkımız var mı? Masayla doğal olarak bağlantılı görmemiz gereken bütün duyu-verilerini sıraladıktan sonra masa üzerine söylenmesi gereken her şeyi söylemiş olduk mu, yoksa daha başka şeyler de var mı, duyu-verisi olmayan bir şey, biz odadan çıktıktan sonra da varlığını sürdüren bir şey? Sağduyu hiç duraksamadan bunun olduğunu söyler. Alınıp satılabilen, itilip kakılabilen, üstünde bir örtü bulunan v.b. birşey **yalnızca** bir duyu-verileri toplamı olamaz. Eğer örtü masayı bütünüyle saklamış *olsaydı masadan hiçbir duyu-verisi elde edemezdik, bu du*rumda, eğer masa yalnızca duyu-verilerinden oluşsaydı, varoluşunu yitirir ve örtü, daha önce masanın durduğu yerde bir tansıkla havada asılı kalmış olurdu. Bu açıkça saçma olur. Fakat filozof olmak isteyen kimsenin saçmalıklardan kaçmamayı öğrenmesi gerek.

Duyu-verilerine ek olarak bir de masa yakaladığımızı bize duyuran büyük bir sebep **aynı** nesnenin başka başka insanlara yaramasıdır. Bir yemek masasının çevresinde on kişi oturmuşsa, onların aynı örtüyü, aynı bıçak, çatal, kaşık ve bardakları görmediklerini öne sürmek mantığa aykırıdır. Fakat duyu-verileri her kişi için özeldir; birinin gözüne dolaysız sunulan bir şey bir başkasının gözüne dolaysız sunulmuş olmaz: hepsi de nesnelere azıcık ayrı görüş noktalarından bakarlar ve bu yüzden de onları azıcık ayrı biçimde görürler. Bu durumda, başka başka birçok kişinin bir anlamda bilebileceği, herkes için yansız nesneler varsa, başka başka kişilere görünen özel ve ayrı ayrı duyu-verilerinin dışında da bir şey olması gerek. Öyleyse böyle genel ve kişilere bağlı olmayan nesnelere inanmak için ne sebep var?

Doğal olarak usa ilk gelen yanıt şöyledir: başka başka kimselerin, masayı ötekilerden azıcık değişik görmelerine karşın, yine de masaya baktıklarında hepsi de az çok benzer şeyleri görürler ve gördükleri şeylerdeki değişiklikler de ışığın

yansıması ve görünge (perspective) yasalarına uyarlar, öyle ki, ayrı kişilerin duyu-verilerinin altında yatan bir sürekli nesneye ulaşmak kolaydır. Masamı odamda benden önce oturmuş olan kimseden satın aldım; **onun** duyu-verilerini satın almış olamam, onlar da adam gidince yok olmuşlardır, benim satın alabileceğim ve aldığım şey, az çok onunkine benzeyen duyu-verilerinin bana inandırdığı şeydir. Böylece, başka başka kimselerin benzer duyu-verileri olduğu ve başka başka zamanlarda belli bir yerde bulunan bir kimsenin duyu-verilerinin de yine birbirine benzediği bir olgudur ve bu olgu, duyu-verilerinden ayrı olarak onların temelinde bulunan ya da onları doğuran sürekli ve genel bir nesne bulunduğunu bize kabul ettirir.

Şimdi, yukarıdaki düşünceler, bizim dışımızda başka kimselerin de bulunduğu varsayımına dayandığına göre, sorunun yanıtı baştan kabul edilmiş oluyor demektir. Başka kişiler, görüntüleri ya da çıkardıkları sesler gibi belli duyu-verileriyle benim önüme çıkarlar, ve benim duyu-verilerime bağlı olmayan fiziksel nesneler bulunduğuna inanmam için bir sebep yoksa, benim düşlerimin dışında başka kimselerin bulunduğuna inanmak için de bir sebep bulamam. Demek, bizim duyu-verilerimize bağlı olmayan nesneler bulunduğunu göstermeye çalıştığımızda, başka kimselerin bulunduğuna inanmam için de bir sebep bulamam. Demek, bizim duyu-verilerimize bağlı olmayan nesneler bulunduğunu göstermeye çalıştığımızda, başka kimselerin tanıklığına baş vurmayı, çünkü bu tanıklık da duyu-verilerinden oluşur ve bizim duyu-verilerimiz, bizden bağımsız nesnelerin varlığının belirtisi sayılmadıkça, başka kimselerin deneylerini göstermiş olmazlar. Bu durumda, eğer olanak varsa, dünyada bizden ve bizim özel deneylerimizden başka nesneler bulunduğunu gösteren ya da göstermeye yönelen nitelikleri yalnızca kendimizin salt özel deneylerimiz arasında bulmamız gerekir.

Bir anlamda bizim, kendimiz ve kendi deneylerimiz dışında nesneler bulunduğunu hiçbir zaman **kanıtlayamayacağımızın** kabul edilmesi gerekir. Dünyanın yalnızca benden, benim düşünce, duygu ve duyumlarımdan oluştuğu, başka her şeyin kuruntudan başka bir şey olmadığı varsayımından mantığa aykırı hiç bir sonuç çıkmaz. Düşte çok karmaşık bir dünyanın önümüze serildiğini görmüş olabiliriz; fakat uyandığımızda bunun bir aldanma olduğunu anlarız; bu demektir ki düşteki duyu-verileri, bizim duyu-verilerinden doğal olarak çıkardığımız fiziksel nesneleri karşılar gibi görünmüyor. (Gerçi bir kez fiziksel dünya·kabul edildiğinde düşteki duyu-verilerini fiziksel nedenlere bağlama olanağı da bulunabilir: örneğin, çarpan bir kapı bir deniz çarpışması düşü gördürebilir. Bu durumda duyu-verileri için fizikel bir **neden** bulunmasına karşın, duyu-verilerini gerçek bir deniz çarpışmasının karşıladığı biçimde **karşılayan** bir fiziksel nesne yoktur). Bütün yaşamın, önümüze çıkan ne varsa hepsini bizim yarattığımız bir düş olduğunu kabul etmekte mantıksal bir olanaksızlık yoktur. Fakat bu mantık bakımından olanaksız olmamakla birlikte, doğru olduğunu kabul etmek için de hiçbir sebep yoktur ve gerçekte bu varsayım, kendi yaşamımızın olgularını açıklamak için bir araç olarak ele alındığında, bizim üzerimizdeki etkileriyle duyumlarımızı doğuran bizden bağımsız nesnelerin gerçekten varolduklarını öne süren sağduyu varsayımı kadar kolay da değildir.

Fiziksel nesnelerin gerçekten varolduklarını kabul etmeyi kolaylaştıran yol kolayca görülebilir. Eğer kedi herhangi bir zamanda odanın herhangi bir yerinde, biraz sonra da başka bir yerdeyse, birinci yerden ikincisine, arada birtakım konumlardan geçerek gitmiş olduğunu kabul etmek doğaldır. Oysa o yalnızca bir duyu-verileri takımı olsaydı, benim kendisini görmemiş olduğum yerlerde bulunmuş olamazdı; o zaman benim kendisine bakmadığım zamanlarda hiç varolmayıp bir-

denbire yeni bir yerde ortaya çıktığını kabul etmek zorunda kalırız. Eğer kedi, ben onu görsem de görmesem de varsa, onun iki yemek arasında nasıl acıktığını kendi deneyimizden bilebiliriz; fakat ben kendisini görmediğimde o da varolmuyorsa, açlığının, varolmadığı zamanda varolduğu zamanki kadar hızla artması tuhaf görünür. Ve kedi yalnızca duyu-verilerinden oluşursa acıkamaz, çünkü benim için duyu-verisi olan açlık benim kendi açlığımdan başkası olamaz. Böylece, kediyi bana sunan duyu-verileri davranışı bir açlığın anlatımı olarak çok doğal görünmesine karşın, yalnızca renk parçalarının devim ve değişiklikleri olarak göründüğünde son derece anlaşılmaz olur, çünkü renk parçalarının acıkması bir üçgenin ayak topu oynamasından daha anlaşılır değildir.

Fakat kedi bakımından düşülen zorluk, insan bakımından düşülenle ölçüştürüldüğünde hiç kalır. Bir insansal varlık konuştuğunda —yani, bize düşünceyi çağrıştıran birtakım sesler duyup, bununla aynı zamanda birtakım dudak devimleri ve yüz anlatımları da gördüğümüzde— kendimizin ancak bir düşünce anlatımı olarak çıkardığımız bu tür seslerin, başkalarından geldiklerinde öyle olmadıklarını kabul etmek çok zordur. Böyle şeylerin düşte de olduğu ve bizim o zaman karşımızdakini var sanmak yanlışlığına düştüğümüz doğrudur. Fakat düşler az çok uyanık yaşam dediğimiz şeyin etkisiyle oluşur ve eğer fiziksel dünyanın gerçekten varolduğunu kabul edersek bu düşler bilimsel ilkelerle az çok açıklanabilir. Böylece her türlü kolaylık ilkeleri bizi, kendimizin ve kendi duyu-verilerimizin dışında, varoluşları bizim onları algılamamıza bağlı olmayan nesneler bulunduğunu kabule doğru götürür.

Doğaldır ki bizim bağımsız bir dış dünyaya inanmamızın başlangıçtaki sebebi tanıtlama değildir. Biz düşünmeye başladığımız anda bu inancı kendi içimizde buluruz: bu, **içgüdüsel** inanç diyebileceğimiz bir şeydir. Eğer şu olgu olmasaydı

bu inanç üzerinde duraksamaya düşmezdik: genellikle görme konusunda, duyu-verisinin kendisinin bağımsız nesne olduğuna içgüdüsel olarak inanılırmış gibi görünür, oysa usavurma nesne ile duyu-verisinin özdeş olamayacağını gösterir. Bununla birlikte bu buluş, —tad, koku ve seste bu çelişki yoktur, dokunmada azıcık vardır— bizim, duyu-verilerimizin **karşılığı** olan nesneler üzerine olan içgüdüsel inancımızı azaltmaz. Bu inanç hiçbir güçlük doğurmadığına, tersine, deneylerimizin açıklanmasını kolaylaştırıp dizgeselleştirildiğine göre buna karşı çıkmak için yeterli bir sebep yoktur. Demek ki —düşlerden ileri gelen küçük bir şüpheye karşın— dış dünyanın gerçekten varolduğunu ve varolmak bakımından bizim onu algılamayı sürdürmemize bağlı olmadığını kabul edebiliriz.

Bizi bu sonuca götüren usavurma şüphesiz istediğimiz denli güçlü değildir, fakat birçok felsefe usavurmaları için örnekseldir, bu yüzden onun genel niteliği ve sağlamlığı üzerinde kısaca durmaya değer. Her bilginin içgüdüsel inançlarımız üzerine kurulduğunu görüyoruz, ve bunlar kabul edilmezse geride bir şey kalmaz. Fakat içgüdüsel inançlarımız içinde de kimisi ötekilerden daha güçlüdür, bu arada bir çokları da alışkanlık ve çağrışım yoluyla öteki inançlarla, yani gerçekte içgüdüsel olmayıp, içgüdüsel olarak inanılan şeyin bir bölümü olduğu yanlış olarak kabul edilenlerle karışır.

Felsefe, inançlarımızı bize üstünlük sırasına göre göstermelidir, en çok güvendiklerimizden başlamalı, herbirini ilgisiz eklentilerden olanak oranında kurtarıp yalıtarak bize sunmalıdır. Bunların son olarak ortaya konuluş biçimlerinde, içgüdüsel inançlarımızın birbiriyle çatışmayıp uyumlu bir bütün oluşturması için özen göstermelidir. Herhangi bir içgüdüsel inancın ötekilerle çatışmadıkça, kabul edilmemesi için hiçbir sebep olamaz; demek ki uyumlu oldukları görülürse bütün dizge kabul edilmeye değer olur.

Doğallıkla, inançlarımızın hepsinin ya da herhangi birinin yanlış olması **olanağı** vardır, bu yüzden hepsinde hiç olmazsa çok küçük bir şüphe öğesi bulundurmalıdır. Fakat başka bir inançla çatışmadıkça bir inancı atmaya **hakkımız** yoktur. Artık, içgüdüsel inançlarımızla onların sonuçlarını bir düzene sokarak, içlerinden en olanaklısını ele alıp, gerekirse değiştirerek ya da atarak, içgüdüsel olarak inandığımızı tek bilgi olarak kabul etme temeli üzerinde, bilgimizin düzenli ve dizgesel bir örgütlemesine varabiliriz ve bu örgütlemede yanılma **olasılığı** ortadan kalkmamış da olsa, bölümlerin birbiriyle bağlantıları ve bu kabulden önce yapılan eleştirel irdeleme bu olasılığı azaltmış olacaktır.

Felsefe, en azından, bu işlevi görebilir. Filozofların çoğu doğru ya da yanlış olarak, felsefenin bundan daha çoğunu yapabileceğine, yani bir bütün olarak evrenin ve en son gerçeğin başka yoldan elde edilemeyecek bilgilerini bize verebileceğine inanırlar. Bu böyle olsa da olmasa da, sözünü ettiğimiz en alçak gönüllü görevi felsefe gerçekten görebilir ve bir kez sağduyunun tutarlılığından şüpheye düşmüş olanlara, felsefe sorunlarının gerektirdiği çetin ve güç uğraşların gerekliliğini göstermekte yeterli olabilir.

III
ÖZDEĞİN DOĞASI

Bundan önceki bölümde, tanıtlayıcı sebepler bulamamış da olsak, duyu-verilerimizin —örneğin masamla birlik içinde gördüğüm şeylerin, bizden ve bizim algılarımızdan bağımsız şeylerin gerçekten varolduğunun belirtileri olduğuna inanmanın usa uygunluğu üzerinde anlaşmıştık. Bunun anlamı, masanın bana görünmesini sağlayan renk, sertlik, gürültü v.b. duyumları dışında bu şeylerin, görüntüsünü oluşturdukları

başka bir şeyin de varolduğunu kabul ettiğimdir. Renk, ben gözlerimi kapadığımda varlığını yitirir, kolumu masadan ayırırsam sertlik duyumu yok olur, parmaklarımla masayı tıklatmayı durdurduğum anda ses de kalmaz. Fakat bütün bunlar kalmayınca masanın da kalmayacağına inanmıyorum. Tersine, gözümü açtığımda, kolumu yeniden masaya koyduğumda, parmaklarımla yeniden tıklatmaya başladığımda bütün o duyu-verilerinin yeniden ortaya çıkışının masanın varlığını sürdürmesi yüzünden olduğuna inanıyorum. Bu bölümde ele alacağımız soru şu: benim kendisini algılamama bağlı olmadan varlığını sürdüren bu masanın doğası nedir?

Bu soruya fizik bilimi bir yanıt verir, bu yanıt, doğrusu ya biraz eksik ve çok var-sayımsal kalmakla birlikte yine de saygıya değer bir yanıttır. Fizik bilimi, az çok bilinçsiz olarak, bütün olayların devime indirgenmesi gerektiği görüşüne doğru kaymıştır. Işık, ısı ve ses, üçü de bunları yayan nesnelerden çıkıp, ışığı gören, ısıyı duyan ve sesi işiten kişiye doğru giden dalga devimlerinden doğar. Dalga-devimi yapan şey ya esir (ether) ya da "kaba özdek"tir, fakat bunların ikisi de filozofun özdek diyebileceği şeylerdir. Bilimin buna yüklediği özellikler, yalnız uzam içindeki konum ve devim yasalarına göre devinme gücüdür. Bilim, başka özelliklerinde bulunabileceği düşüncesine karşı değildir, fakat öyle de olsa o öteki özellikler bilim adamına bir yarar sağlamaz ve onun olayları açıklamasına bir katkıda bulunmaz.

Kimi kez, "ışık, dalga-deviminin bir biçimidir" denmiştir, fakat bu yanıltıcıdır, çünkü bizim dolaysız olarak gördüğümüz ve duyularımız aracılığıyla doğrudan doğruya bildiğimiz ışık, dalga-deviminin bir biçimi **değil**, büsbütün başka bir şeydir —bilgimizi kör bir adama aktarmayışımıza karşın kör olmayan hepimizin bildiği bir şeydir. Oysa bir dalga-devimi kör bir adama pek güzel anlatılabilir; çünkü o, dokunma duyusu ara-

cılığıyla bir uzam bilgisi kazanabilir ve bir deniz yolculuğuyla da, dalga-deviminin bir deneyimi, hemen de bizim gibi, geçirmiş olur. Fakat kör bir adamın anladığı bu şey bizim **ışık** dediğimiz şey değildir: **ışık** derken biz, tam da, kör kimsenin hiç anlayamayacağı ve bizim de ona hiç tanımını veremeyeceğimiz şeyi anlarız.

Şimdi, kör olmayan hepimizin bildiği bu şey, bilime göre, dış dünyada gerçekten bulunan bir şey değildir: bu, belli dalgaların ışığı gören kişinin gözünü, sinirlerini ve beynini etkilemesinden doğan bir şeydir. Işık dalgadır denildiğinde bunu, bizim ışık duyumumuzun fiziksel nedeninin dalgalar olduğu biçiminde anlamak gerek. Fakat ışığın kendisinin, gören kimseler için deney olup körler için olmayan bu şeyin, bizden ve bizim duyularımızdan bağımsız olan dış dünyanın bir bölümü olduğunu bilim kabul etmiyor. Buna benzer görüşler öteki duyum türlerine de uygulanabilir.

Bilimsel özdek dünyasında bulunmayan şeyler yalnızca renkler, sesler v.b. değildir, görme ve dokunma ile elde ettiğimiz biçimiyle **uzam** da öyle. Bilim için özdeğin **bir** uzam içinde bulunması temel kuraldır fakat bu uzam bizim görüp duyduğumuzla aynı değildir. Bir kez, gördüğümüz biçimiyle uzam, dokunma duyusuyla elde ettiğimiz uzamla aynı şey değildir; gördüğümüz nesnelere nasıl dokunacağımızı ya da bize dokunan şeylerin görüntüsünü nasıl elde edeceğimizi ancak çocukluktaki deneylerle öğrenebiliriz. Fakat bilimdeki uzam dokunma ve görmeden herhangi birine bağlı değildir, yani ne dokunmanın ne görmenin uzamıdır.

Yine böyle, başka başka kimseler, aynı nesneyi, bakış noktalarına göre başka başka kılıklarda görürler. Örneğin yuvarlak bir para, onun her zaman yuvarlak olduğunu kabul etmemize karşın, tam karşıdan bakmıyorsak söbe (oval) görünür. Ona yuvarlak derken onun, görünen kılığından başka olup, görünüşünün dışında doğasına bağlı olan bir gerçek kı-

lığı olduğunu düşünmüş oluruz. Fakat bilimin ilgilendiği bu gerçek kılığın, herhangi bir kimseye **görünen** uzamdan ayrı bir gerçek uzam içinde bulunması gerekir. Gerçek uzam geneldir, görünen uzam ise algılayana özgüdür. Başka başka kimselerin **özel** uzamları içinde aynı nesnenin türlü kılıkları varmış gibi görünür; demek ki, içinde nesnenin gerçek kılığının bulunduğu gerçek uzam, özel uzamlardan başka olmalı. Bu durumda bilimin uzamı, bizim görüp duyduğumuz uzamlarla **bağlantılı** olmasına karşın onlarla özdeş değildir ve bu bağlantının biçimi bir irdelemeyi gerektirir.

Geçici olarak kabul ettiğimize göre, fiziksel nesneler bizim duyu-verilerimizle aynı şey değildirler, fakat onlara duyumlarımızı doğurdukları gözüyle bakılabilir. Bu fiziksel nesneler, fiziksel uzam diyebileceğimiz, bilimin uzamı içindedirler. Belirtmekte yarar var, eğer duyumlarımızın nedenleri fiziksel nesnelerse, bu nesneleri ve bizim duyu-organlarımızla sinirlerimizi ve beynimizi içinde bulunduran bir fiziksel uzam olmalı. Bir nesneden, onunla dokunumda bulunduğumuzda, yani bedenimizin bir bölümünün nesnenin bulunduğu uzama çok yakın bir uzam içinde bulunduğunda, bir dokunma duyumu elde ederiz. Kabaca söylersek, biz bir nesneyi, onunla aramızda, fiziksel uzam içinde saydam olmayan bir cisim bulunmadığı zaman görürüz. Bunun gibi, bir nesnenin sesini, kokusunu ya da tadını, ona yeterince yakın olduğumuzda, o dilimize dokunduğunda ya da fiziksel uzami çinde bedenimize göre *uygun bir yer almış olduğunda* duyarız. Bir nesneye ve kendi bedenimize bir fiziksel uzam içinde bakmadıkça o nesneden türeteceğimiz türlü duyumları saptamaya başlayamayız, çünkü bizim nesneden hangi duyumları türetebileceğimizi belirleyen şey, en başta, o nesneyle bedenimizin birbirine göre konumlarıdır.

Şimdi, bizim duyu-verilerimiz kendi özel uzamlarımızda, ya görme ya da dokunma uzamında, ya da öteki duyuların bi-

ze verebileceği daha bulanık bir uzamda bulunurlar. Eğer bilimin ve sağduyunun kabul ettiği gibi, içinde fiziksel nesnelerin bulunduğu herşeyi-kaplayan bir genel ve fiziksel uzam varsa, fiziksel nesnelerin fiziksel uzam içindeki bağıntılı konumu, bizim özel uzamlarımızdaki duyu-verilerimizin bağıntılı konumlarıyla az çok karşılıklı olmalıdır. Bunu kabul etmekte bir zorluk yoktur. Bir yol üzerinde bir evin bize ötekinden daha yakın olduğunu görürsek, öteki duyularımızda bu evin daha yakın olduğunu destekleyecektir, örneğin yol boyunca yürürsek, yakın gördüğümüz eve daha çabuk varırız. Öteki kimseler de, bize yakın görünen evin daha yakın olduğunu kabul ederler; askerî harita da bu görüşü destekler; böylece her şey, bu evler arasında, bizim onlara baktığımız zaman gördüğümüz ve kendi özel uzamımız içinde bulunan duyu-verileri arasındaki bağıntının karşılığı olan bir bağıntının bulunduğunu gösteriyor. Demek ki fiziksel nesnelerin, karşılıkları olan duyu-verilerinin bizim özel uzamımızda yer alışlarının karşılığı olarak, kendi aralarındaki bağıntıların da içinde yer aldığı bir fiziksel uzamın varolduğunu kabul edebiliriz. İşte geometride üzerinde çalışılan, fizik ve gökbilimde de kabul edilen uzam bu uzamdır.

Bir fiziksel uzamın varlığını ve onun özel uzamların karşılığı olduğunu kabul ettikten sonra onun üzerine ne bilebiliriz? **Yalnızca,** karşılıklılığı sağlamak için neyin gerekli olduğunu bilebiliriz. Yani kendi içinde ne olduğu üzerine hiçbir şey bilemeyiz; fakat fiziksel nesnelerin, uzamsal bağıntılarının sonucu olan, düzenleniş biçimini bilebiliriz. Örneğin ay tutulması sırasında yer, ay ve güneşin bir doğru çizgi üzerinde bulunduklarını bilebiliriz, buna karşı, fiziksel bir doğru çizginin kendi içinde ne olduğunu, bizim görüş uzamımızdaki bir doğrunun görünüşünü bildiğimiz gibi bilemeyiz. Böylece, fiziksel uzamdaki uzaklıkların **bağıntıları** üzerine, uzaklıkların kendileri üzerine bildiklerimizin

çok daha fazlasını bilmiş oluyoruz; bir uzaklığın ötekinden daha büyük olduğunu ya da bir şeyin ötekiyle aynı doğru çizgi üzerinde olduğunu bilebiliriz, fakat fiziksel uzaklıklarla, kendi özel uzamımızdaki uzaklıklar ya da renkler, sesler ve öteki duyu-verileriyle olan dolaysız tanışıklığımız yoktur. Fiziksel uzam üzerine, kör doğmuş bir adamın, başkalarının aracılığıyla görüş uzamı üzerine öğrenebileceği her şeyi bilebiliriz; fakat kör doğmuş bir adamın görüş uzamı üzerine bilemeyeceği şeylerden hiçbirini biz de fiziksel uzam üzerine bilemeyiz. Duyu-verileriyle karşılıklılığı korumak için gerekli bağıntıların özelliklerini bilebiliriz, fakat bu bağıntıların birbirine bağladığı terimlerin doğalarını bilemeyiz.

Zamana gelince, bizdeki süreklilik ya da zaman akışı **duygusu** saatin gösterdiği zamanı belirtmek bakımından, adı sağlıksıza çıkmış bir kılavuzdur. Canımız sıkkınsa ya da acı duyuyorsak zaman yavaş geçer, eğlenceli bir uğraş içindeysek zaman çabuk geçer ve uykudayken zaman hemen hemen yokmuş gibi gelir. Böylece, zaman süreden oluştuğunda, uzamda olduğu gibi, zamanda da bir özel bir de genel zaman ayrımı yapmak zorunluğu var. Fakat zaman bir öncelik sonralık düzenlemesi olarak kurulduğunda böyle bir ayrım yapmaya gerek yok; olaylarda bulunduğu görülen zaman-düzeni, görebildiğimiz kadarıyla, gerçekteki zaman-düzeninin aynıdır. Ne olursa olsun bu iki düzenin aynı olmadığını kabul etmek için bir sebep yoktur. Aynı şey genellikle uzam için de doğrudur; bir alay insan bir yol boyunca yürüyor olsa, başka başka bakış noktalarından alayın kılığı başka başka görünür, fakat nereden bakılırsa bakılsın insanlar aynı düzen içinde sıralanmış görülürler. Bu yüzden **düzene** fiziksel uzamda da doğru diye bakarız, oysa kılığın fiziksel uzamla karşılıklılığının, düzenin aynı kalması ne kadar gerektiriyorsa o kadar olduğu kabul edilir.

Olaylarda **var gibi görünen** zaman düzeninin, onlarda **gerçekten bulunan** zaman-düzeniyle aynı olduğunu söylerken, bir yanlış anlama olasılığından korunmak gerekiyor. Başka başka fiziksel nesnelerin türlü durumlarındaki zaman-düzeninin, bu nesnelerin algılanmalarını oluşturan duyu-verilerindekilerle aynı olduğu düşünülmemelidir. Fiziksel nesneler olarak düşünüldüklerinde, gök gürültüsüyle şimşek eş-zamanlıdır; yani şimşek, hava çalkantısının başladığı ya da şimşeğin çaktığı noktadaki çalkantıyla eş-zamanlıdır. Fakat gök gürültüsünü duyma dediğimiz duyu-verisi, hava çalkantısı bizim bulunduğumuz yere ulaşıncaya dek ortaya çıkmaz. Bunun gibi, güneş ışığının bize ulaşması sekiz dakika kadar alır, böylece, bizim gördüğümüz güneş sekiz dakika önceki güneştir. Duyu-verilerimiz fiziksel güneşten bilgi verdikleri sürece, sekiz dakika önceki güneşin bilgisini verirler, eğer fiziksel güneş sekiz dakika önce yok olmuş olsa bu, "güneşi görme" dediğimiz duyu-verilerinde bir değişiklik yapmaz. Bu durum, duyu-verileriyle fiziksel nesneleri birbirinden ayırma zorunluğunun yeni bir örneğini verir.

Uzamla ilgili olarak bulduğumuz şey, duyu-verileriyle onların fiziksel karşılıklarının karşılıklılık bağıntıları bakımından bulduğumuz şeyle aynıdır. Eğer bir nesne mavi bir başkası da kızıl görünüyorsa fiziksel nesneler arasında bunu karşılayan bir ayrım bulunduğunu kabul etmek usa uygundur; iki nesne de mavi görünüyorsa bunu karşılayan bir benzerlik kabul edebiliriz. Fakat fiziksel nesneyi kızıl ya da mavi gösteren niteliği dolaysız olarak tanıyabileceğimizi ummayız. Bilim bize bunun bir tür dalga devimi olduğunu söyler, bu da bize yakın gelir, çünkü uzayda gördüğümüz dalga-devimlerini düşünürüz. Fakat dalga-devimlerinin gerçekten fiziksel uzamda olması gerekir, oysa biz fiziksel uzamı dolaysız tanımayız; demek ki gerçek dalga-devimlerinde, bizim onlarda varsaydığımız yakınlık yoktur. Renk için doğru olan, öteki duyu-verileri için

doğru olana çok benzer. Böylece görüyoruz ki, fiziksel nesnelerin **bağıntılarında** onların duyu-verileri bağıntılarıyla karşılıklılıklarından türeyen, bilinebilir özelliklerin her türlüsü bulunmasına karşın, fiziksel nesnelerin kendileri, özünlü doğalarında, en azından duyular aracılığıyla anlaşılabilmek bakımından, bilinemez olarak kalırlar. Geri kalan soru, fiziksel nesnelerin özünlü doğalarını bilmenin başka bir yöntemi olup olmadığıdır.

Son aşamada en iyi savunulabilecek olan değilse bile, hele görme duyu-verisi bakımından ilk adımda en doğal olarak kabul edilebilecek varsayım şu olabilir: fiziksel nesnelerin, yukarıda incelediğimiz sebeplerle, duyu-verilerine **tam** benzemeyişlerine karşın yine de arada az çok benzerlik vardır. Bu görüşe göre fiziksel nesnelerin, örneğin renkleri gerçekten vardır ve iyi bir rastlantıyla bir nesneyi kendi gerçek renginde görmüş olabiliriz. Belli bir anda bir nesnede var gibi görünen renk, başka görüş noktalarından bakıldığında da, genellikle, tam aynı olmasa bile çok benzer olacaktır: böylece "gerçek" rengin, başka başka görüş noktalarından görülen başka başka renk tonlarının arasında bulunan bir tür ortalama renk olduğunu kabul edebiliriz.

Böyle bir kurama kesinlikle karşı çıkılamasa bile, bunun bir dayanağı bulunmadığı da görülebilir. İlk olarak, gördüğümüz rengin yalnızca göze vuran ışık dalgalarının yapısına bağlı olduğu, bu yüzden de, ışığın nesneden göz doğrultusundaki yansıma biçimine olduğu gibi, bizimle nesne arasındaki aracı ortama göre de değişikliğe uğradığı açıktır. Araya giren hava büsbütün saydam değilse renkleri değişikliğe uğratabilir, çok sert bir yansıma ise büsbütün değiştirir. Yani gördüğümüz renk yalnızca, kendisinden ışık gelen nesnenin yalın bir niteliği değil, ışığın göze ulaşma durumunun da bir sonucudur. Yine bu sebepten, ışığın kendisinden çıktığı nesnenin bir rengi olsun ya da olmasın, göze belli dalgalar ulaştı-

ğında belli bir renk görürüz. Bu durumda, fiziksel nesnelerin renkleri olduğunu kabul etmek boş bir şeydir ve böyle bir kabulü haklı kılan bir şey yoktur. Öteki duyu-verileri için de tam bunun gibi kanıtlar öne sürülebilir.

Geriye bir de, eğer özdek gerçekse şu ve şu doğada olabilir dememize olanak verecek bir genel felsefi kanıtlama biçiminin bulunup bulunmadığını sormak kalıyor. Yukarıda açıklandığı gibi birçok filozoflara, belki de çoğunluğa göre gerçek olan şeyin bir anlamda zihinsel olması gerekir ya da hiç olmazsa, üzerinde bir şey bilebildiğimiz ne varsa, bir anlamda zihinsel olması gerekir. Bu tür filozoflara "idealistler" denir. İdealistler bize der ki, özdek olarak görünen şey gerçekte zihinsel bir şeydir. Yani, ya az çok gelişmemiş zihinler (Leibniz'in savı) ya da genellikle özdeği "algılamak" dediğimiz, zihindeki idelerdir (Berkeley'in savı). Yani idealistler duyu-verilerimizin bizim özel duyumlarımıza bağlı olmadan varolan bir şeylerin belirtileri olduğuna karşı çıkmamakla birlikte, özdeğin zihinden, özü bakımından ayrı bir şey olarak var-olduğu düşüncesine karşı çıkarlar. Bundan sonraki bölümde idealistlerin, kuramlarına destek olarak ileri sürdükleri (kanımca yanlış olan) sebepleri kısaca ele alacağız.

IV
İDEALİZM

"İdealizm" sözcüğü başka başka filozoflarca az çok ayrı anlamlarda kullanılmıştır. Biz onu, varolan ya da hiç olmazsa varolduğu bilinen her şeyin bir anlamda zihinsel olduğu öğretisi olarak alacağız. Filozoflar arasında çok tutulan bu öğretinin birçok biçimleri vardır ve birbirinden ayrı, türlü dayanaklarla savunulmuştur. Öğreti öyle yaygın ve kendi içinde öyle-

sine ilginçtir ki, felsefe üzerine en kısa incelemelerin bile ona önem vermesi gerekir.

Felsefi kurgulara (speculation) alışmamış olanlar böyle bir öğretiyi, açıkça saçma diye bir yana atmak eğilimi duyabilirler. Kuşkusuz sağduyu, masa ve iskemleleri, güneşi ve ayı ve genellikle özdeksel nesneleri zihinlerden ve zihinlerin içeriğinden ayrı ve zihinler yok olsa bile sürüp gidecek bir varoluşları olan şeyler olarak görür. Biz örneğin herhangi bir zihnin varoluşundan çok daha öncelerden beri varolduğunu düşünürüz, bu yüzden de onu, zihinsel etkinliğin bir ürünü olarak düşünmek zor gelir. Fakat doğru da yanlış da olsa idealizmin açıkça saçma diyerek bir yana atılmaması gerekir.

Gördük ki, fiziksel nesnelerin bağımsız bir varlığı olsa bile, bunlar duyu-verilerinden çok başka şeylerdir ve duyu-verileriyle yalnızca, bir sıralacın, sıraya konan şeylerle bir karşılıklılığı olması türünden bir **karşılıklılık** içindedirler. Bu yüzden sağduyu bizi, fiziksel nesnelerin doğru özünlü doğası bakımından tümüyle karanlıkta bırakır ve eğer bu şeyleri zihinsel olarak görmek için haklı sebepler varsa, bu düşünceyi, yalnızca bize tuhaf görünüyor diye bir yana atmaya hakkımız yoktur. Fiziksel nesneler konusundaki doğrunun tuhaf olması **gerekir.** Bu erişilmez **olabilir,** fakat herhangi bir filozof ona eriştiğine inanıyorsa, doğru diye ortaya koyduğun şeyin tuhaflığı olgusu, bu düşünceye karşı çıkmak için bir dayanak olarak kullanılmamalıdır.

İdealizmin savunulmasında kullanılan dayanaklar, genellikle, bilgi kuramından yani nesnelerin, onları bilebilmemiz için gerçekleştirmeleri gereken koşullar üzerine bir tartışmadan türetilmiştir. İdealizmi böyle bir temele oturtmak için ilk önemli girişim Piskopos Berkeley'den geldi. Önce, geniş çapta sağlam kanıtlarla, bizim duyu-verilerimizin bizden bağımsız bir varoluşları olduğunun kabul edilemeyeceğini bunların en azından bir bölümüyle, tadılmadıkça, koklanmadıkça, doku-

nulmadıkça, işitilmedikçe ya da görülmedikçe varoluşlarını sürdüremeyecekleri anlamında, zihnin **içinde** bulunmaları gerektiğini kanıtladı. Buraya dek kanıtlarının bir bölümü için öyle olmasa bile, savları hemen hemen kesinlikle doğruydu. Fakat buradan öteye, bizim algılarımızın bizi varlıklarına inandırabilecekleri şeylerin yalnızca duyu-verilerimiz olduğunu, bilinmenin, bir zihin "içinde" bulunmak yani zihinsel olmak anlamına geldiğini kanıtlamaya gitti. Buradan da, bir zihin içinde bulunmayan hiçbir şeyin bilinemeyeceği ve benim zihnimde bulunmadan bilinen her şeyin başka bir zihinde bulunduğu sonucuna vardı.

Onun usavurmalarını anlamak için "ide" sözcüğünü kullanış biçimini anlamak gerekir. O "ide" adını, örneğin duyu-verilerinin bilinişi gibi, **dolaysız** bilinen şeylere verir. Böylece, gördüğümüz özel bir renk bir idedir; işittiğimiz bir ses de öyle v.b. Fakat terim tümüyle duyu-verilerine ayrılmış değil. Anımsanan ya da tasarlanan şeyler de böyle, çünkü böyle şeyleri de anımsadığımız ya da tasarladığımız anda tanımış oluruz ve bütün bu dolaysız bilgilere o "ide" der.

Bundan sonra genel nesneleri, örneğin bir ağacı ele alır. Bir ağacı algıladığımızda dolaysız olarak bildiğimiz her şeyin, sözcüğe onun verdiği anlamda, idelerden oluştuğunu gösterir ve ağaçta, algılamanın dışında gerçek bir şey bulunduğunu var saymak için en cılız bir dayanak bile bulunmadığını öne sürer. Varlığı algılanışından gelir, der; Skolastiğin Latincesinde, "esse"si, "percipi"dir. Biz gözümüzü kapadığımızda ya da ağacın yakınında hiç bir insansal varlık bulunmadığında da ağacın, varlığını sürdürdüğünü tümüyle kabul eder. Fakat bu varlık sürdürmenin Tanrının onu algılamayı sürdürmesinden ileri geldiğini söyler; bizim fiziksel nesne dediğimiz "gerçek" ağaç, Tanrının zihnindeki idelerden oluşur, bu ideler az çok bizim ağacı gördüğümüzdeki idelere benzer, fakat bunlar, ağaç varlığını sürdürdükçe, Tanrının zihninde sürekli olarak

bulunurlar. Ona göre bütün algılarımız Tanrının algılarından pay almakla oluşur. ve başka başka kimselerin az çok aynı ağacı görmeleri de bu pay almadan gelir. Böylece, zihinler ve ideleri dışında dünyada hiçbir şey yoktur, hiçbir şeyin bilinmesi olanağı da yoktur, çünkü bilinen her şey zorunlu olarak bir idedir.

Bu uslamada felsefe tarihinde önemi olan birçok yanlışlıklar vardır, bunların aydınlığa çıkarılması iyi olur. Birincisi, "ide" sözcüğünün kullanılış biçiminin doğurmuş olduğu bir karışıklık var. Biz ide deyince, özünde, birisinin zihni içindeki bir şeyi anlarız, bu yüzden de, bir ağacın tümüyle idelerden oluştuğu söylendiğinde, eğer bu doğruysa, ağacın tümüyle zihinde olduğunun kabulü de doğaldır. Fakat zihinde olmak kavramı belirsizdir. Bir insanı zihinde tutmaktan söz ederiz, bu o insanın değil, onun düşüncesinin zihnimizde bulunduğu anlamına gelir. Bir insan düzeltmesi gereken bir işin zihninden kaçtığını söylediğinde, bu hiçbir zaman o işin daha önce zihninde bulunduğu anlamına gelmez, zihninde bulunan, o işin yalnızca düşüncesidir ve bu düşünce yok olmuştur. Bunun gibi, Berkeley de, ağacı biliyorsak o bizim zihnimizde demektir dediğinde bunu ancak, o ağacın bir idesinin zihnimizde bulunduğu anlamında söylemeye hakkı vardır. Ağacın kendisinin zihnimizde bulunduğunu söylemek, zihnimizde dediğimiz adamın, zihnimizin içinde bulunduğunu söylemek demektir. Bu, herhangi bir yetenekli filozofun düşmemesi gereken bir karışıklıktır, fakat türlü yan koşullar buna olanak sağlamıştır. Bu olanağın nasıl doğduğunu görmek üzere, idelerin doğası sorunu üzerinde daha derine inmemiz gerekiyor.

İdelerin yapısını bir genel soru olarak ele almadan önce, duyu-verileri ve fiziksel nesnelerle ilgili olarak ortaya çıkan, birbirinden tümüyle ayrı iki soruyu yerlerine koymak gerek. Gördük ki türlü ayrıntılar sebebiyle, Berkeley, bizim ağaç algımızı oluşturan duyu-verilerini az çok öznel kabul etmekte

haklıydı, şu anlamda ki, bu duyu-verileri ağaca olduğu kadar bize de bağlıydılar ve eğer ağaç algılanmamış olsa onlar da olmazdı. Fakat bu, Berkeley'in kanıtlamak istediği gibi, dolaysız olarak bilinebilen her şeyin *bir zihinde bulunması* **gerektiği** önerisinden çok başka bir şeydir. Bu amaçla duyu-verilerinin bize bağlılığı üzerine ayrıntılı kanıtlamaların bir yararı yoktur. Genel olarak, şeylerin, bilindikleri zaman zihinsel olduklarının anlaşıldığını kanıtlamak gerekir. Berkeley bunu yaptığına inanır. Şimdi bizi ilgilendiren, daha önceki, fiziksel nesnelerle duyu-verilerimiz arasındaki ayrım üzerine olan sorumuz değil, bu sorudur.

İde sözcüğü Berkeley'deki anlamıyla alındığında, zihnin önüne ne zaman bir ide çıksa düşünülmesi gereken, birbirinden büsbütün ayrı iki şey vardır. Bir yanda ayrımına varılan şey var —diyelim, masanın rengi— öte yandan da farketmenin kendisi, nesneyi anlamanın zihinsel etkinliği. Zihinsel etkinlik doğallıkla zihindedir, fakat anlaşılan şeyin de zihinsel olduğunu kabul etmek için bir sebep var mı? Daha önce renk için yaptığımız uslamalar, onun *zihinsel olduğunu* göstermedi; yalnızca onun varlığının, fiziksel nesne —bizde masa— ile duyu organlarımız arasındaki bağıntıya bağlı olduğunu gösterdi, yani o çıkarımlara göre, belli bir ışık altında, eğer normal bir göz masaya göre belli bir noktada bulunuyorsa belli bir renk de varolur. Burada rengin, algılayanın zihninde bulunduğu kanıtlanmış değil.

Berkeley'in, rengin açıkça zihinde bulunması **gerektiği** görüşünün anlaşılabilirliği, kavranılan şeyle kavrama eyleminin birbirine karıştırılmasına bağlı gibi görünüyor. Bunlardan yalnız birine "ide" denebilir, anlaşılan Berkeley ikisine de ide diyor. Eylem kuşkusuz zihindedir; yani eylemi düşündüğümüzde, idelerin zihinde olduğu görüşünü gerçekten kabul ederiz. Sonra bunun yalnızca, ide diye anlama eylemi alındığında doğru olduğunu unutur, "ideler zihindedir" önerisini

öteki anlamdaki idelere *yani anlama eylemimizin anlamış* olduğu şeylere aktarırız. Böylece bilinçsiz bir karıştırmayla, anlayabildiğimiz herşeyin zihnimizde olması gerektiği sonucuna varırız. Berkeley'in *uslamasının doğru çözümlemesi* ve onun oturduğu yanlışlığın son kertesi böyle görünüyor.

Şeyleri anlama eylemimizle onun nesnesi arasındaki bu ayrılık sorunu yaşamsal önemdedir, çünkü bütün bilgi edinme gücümüz buna bağlıdır. Kendi dışındaki şeyleri tanıyabilme yeteneği zihnin ana niteliğidir. Nesneleri tanıma, özünde, zihinle zihinden başka birşey *arasındaki* bağıntıdan oluşur; zihnin nesneleri tanıma gücünü yapan şey budur. Bilinen şeylerin zihinde bulunduğunu söylersek, ya zihnin bilme gücünü haksız olarak sınırlamış ya da yalnızca bir yineleme (tautology) yapmış oluruz. Eğer "zihinde" derken "zihnin **önünde**" demek istemişsek, yani yalnızca, zihin tarafından anlaşılmış olmayı düşünmüşsek, bu bir yinelemedir. Fakat bunu demek istemişsek, **bu anlamda** bunun yine de zihinsel olmayabileceğini de kabul etmemiz gerekir. Böylece, bilginin yapısını tanıdığımızda, Berkeley'in çıkarımının, biçimde olduğu kadar özde de yanlış olduğu görülür ve ideleri —yani kavranmış olan *nesneleri— zihinsel* diye kabul etmenin dayanaklarının hiçbir sağlam yanı olmadığı anlaşılır. Bu durumda onun idealizmi destekleyen kanıtları bir yana atılabilir. Geriye, başkalarının bulunup bulunmadığını görmek kalıyor.

Çoğu kez, apaçık bir doğruymuş gibi, bilmediğimiz bir şeyin varolduğunu da bilemeyeceğimiz söylenir. Denir ki, herhangi bir yoldan deneyimize *giren bir şeyi hiç* olmazsa bizim bilmemiz gerekir; bundan da şu çıkar: eğer özdek, özünde, bizim tanıyamayacağımız bir şey olsaydı, varolduğunu da bilemeyeceğimiz bir şey olurdu ve bizim için hiçbir önemi kalmazdı. Ayrıca genellikle, bulanık kalan kimi sebeplerle, bizim için önemi olmayan şeyin gerçek olamayacağı, bu yüzden de özdeğin, eğer zihinlerden ya da *zihinsel idelerden* oluşmuyor-

sa, olanaksız olup yalnızca bir kuruntu olduğu söylenmek istenir.

Bu çıkarımı bu aşamada tümüyle ele almak olanaksız olurdu, çünkü önemli ön tartışmaları gerektiren noktalar ortaya çıkıyor; fakat bu usavurmaya karşı çıkarılacak kimi kanıtlar hemen görülebilir. Sondan başlayalım: bizim için **iş görme** değeri olmayan birşeyin gerçek olmaması için bir sebep yok. İşin içine kuramsal değer de girerse, her gerçek şeyin bizim için **bir tür** önemi vardır, çünkü evren üzerine doğruyu bilmek isteyen kişiler olarak evrende bulunan her şey için bir ilgi duyarız. Bu tür ilgi işe karışınca da varolduğunu bilmesek bile, eğer varsa, özdeğin bizim için önemsiz olması sözkonusu olmaz. Açıktır ki onun varolduğundan şüphe ederiz, varolup olmadığını merak ederiz; bu yüzden de o bizim bilme isteğimizle bağlantılıdır ve isteğimize ya uygun olmak ya da karşı gelmek bakımından önemi vardır.

Yine bilmediğimiz hiçbir şeyin varolduğunu bilemeyeceğimiz de, hiçbir bakımdan apaçık bir doğru değil, gerçekte yanlıştır. Burada "bilmek" sözcüğü iki anlamda kullanılmıştır. (1) Birinci anlamında "yanlış"a karşı olan bilgiye uygulanıyor, bu, bildiğimiz şeyin **doğru** olduğu anlamına gelir, bu anlam, kesin bilgi ve inançlarımıza yani **yargı** denilen şeye uygulanır. Sözcüğün bu anlamında bir şeyin söz konusu olduğunu biliyoruzdur. Bu tür bilgi **doğrunun** bilgisi diye tanımlanabilir. (2) Yukarıdaki "bilmek" sözcüğünün ikinci anlamında sözcük, bizdeki **şeylerin** bilgisine uygulanır ki buna **tanımak** diyebiliriz. Duyu-verilerini bilişimiz bu anlamdadır. (Buradaki ayrılık kabaca, Fransızcadaki **savoir** ve **connaître**, Almancadaki **wissen** ve **können** arasındaki gibidir.)

Bu durumda, apaçık bir doğru gibi görünen öneri, yeniden söylendiğinde şu biçimi alır: "Varolduğunu tanımadığımız bir şey üzerine bir yargıya varamayız." Şimdi bu apaçık bir doğru değil, tersine, elle tutulur bir yanlıştır. Çin İmparatoru-

nu tanımak onuruna ermedim, fakat onun varolduğu yargısına gerçekten varabilirim. Denebilir ki, bu yargıya, başkaları onu tanıdığı için vardım. Nedir ki bu uygun bir yanıt olmaz, çünkü ilke doğru olsaydı, başkalarının onu tanıdığını da bilemezdim. Dahası var: **hiç kimsenin** tanımadığı bir şeyin varlığını bilmemek için de bir sebep yok. Bu nokta çok önemli, aydınlığa çıkarılması gerekir.

Varolan bir şeyi tanıyorsam, bu tanıma bana onun varolduğu bilgisini verir. Fakat bunun tersi yani, belli bir türden bir şeyin varolduğunu biliyorsam, benim ya da bir başkasının onu tanıması gerektiği doğru değildir. Birşeyi tanımaksızın üzerinde doğru yargıya vardığımda, olan şey şudur: o şeyi **tanımından** bilmiş olurum, yani belli bir genel ilke sonucunda, bu tanıma yanıt veren bir şeyin varlığı, tanıdığım başka bir şeyin varlığından çıkarımlanabilir. Bu noktayı iyice anlayabilmek için önce, tanıyarak bilmekle, tanımına göre bilmek arasındaki ayrımı ele almak, sonra da, hangi genel ilkeler bilgisinde, eğer varsa, kendi deneylerimizin varlığı üzerine olan bilgimizdeki kesinliğin bulunduğu üzerinde düşünmek uygun olacak. Bu konular bundan sonraki bölümlerde ele alınacak.

V
TANIMA YOLUYLA BİLGİ VE BETİMLEME YOLUYLA BİLGİ

Bundan önceki bölümde iki türlü bilgi olduğunu gördük: şeylerin bilgisi ve doğrunun bilgisi. Bu bölümde yalnızca şeylerin bilgisiyle uğraşacağız ve onu da iki türe ayıracağız. Şeylerin bilgisi, **tanıma** yoluyla dediğimiz türdense, özünde, doğrunun bilinmesinden daha önemsizdir ve insan varlıklarının, şeyler üzerinde hiçbir şey bilmeden onları tanıdığını kabul etmek, gerçekte ivecenlik sayılabilmesine karşın, doğrunun bilgisinden mantıksal olarak bağımsızdır. Buna karşın,

şeylerin **betimleme** yoluyla bilinmesi, bu bölümde saptayacağımız gibi, kaynak ya da temel olarak her zaman bir doğru bilgisini gerektirir. Fakat her şeyden önce, **tanıma** ile ne demek istiyoruz, **betimleme** ile ne demek istiyoruz, onu açıklığa kavuşturalım.

Bir şeyin varlığından, herhangi.bir çıkarım sürecinin ya da doğru bilgisinin aracılığı olmadan dolaysız olarak haberimiz varsa onu **tanıdığımızı** söyleyeceğiz. Bu durumda, masanın yanındayken masanın görünüşünü oluşturan duyu-verilerini —rengini, kılığını, sertliğini, pürüzsüzlüğünü v.b.— tanıyorum; bütün bunlar masamı görüp ona dokunduğum anda dolaysız olarak bilgi edindiğim şeylerdir. Gördüğüm özel renk tonu üzerinde ise, söylenecek birçok şeyler var —kahverengi olduğunu, oldukça koyu olduğunu v.b. söyleyebilirim. Fakat bu tür yargılar, renk **üzerine** bana birçok doğrular bildirmesine karşın, rengin kendisini bana eskisinden daha iyi tanıtmış olmazlar: renk üzerine doğru bilgisinin karşıtı olmak üzere rengin kendisinin bilinmesi sözkonusu olduğunda, rengi gördüğüm anda bunu en tam ve en iyi biçimde bilmiş olurum ve kuramsal bakımdan bile bunu aşan bir bilgi olanaksızdır. Böylece, masanın görünüşünü yapan duyu-verileri, benim tanımış olduğum, dolaysız olarak ve oldukları gibi bildiğim şeylerdir.

Buna karşı, masayı bir fiziksel nesne olarak bilişim dolaysız bilgi değildir. Bu durumuyla, masanın görünüşünü yapan duyu-verilerini tanıma yoluyla elde edilmiştir. Duyu-verilerinden şüphelenme olanağı bulunmamasına karşın, saçmalığa düşmeden, masa diye bir şey olup olmadığından şüphelenebileceğimizi daha önce görmüştük. Masa üzerine olan bilgimin tümüne "betimleme yoluyla bilgi" diyeceğiz. Masa, "şu ve şu duyu-verilerini doğuran fiziksel nesnedir". Bu, masayı duyu-verileri yoluyla **betimliyor.** Masa üzerine herhangi bir şey bilmek için, onun, kendi tanıdığımız şeylerle bağlantısını ku-

ran doğruları bilmek zorundayız: "Şu ve şu duyu-verilerinin bir fiziksel nesnenin etkisinin soncu olduğunu" bilmemiz gerek. Bizim, içinde dolaysız yoldan masanın bilgisine vardığımız hiçbir zihin durumu yoktur; masa üzerine bütün bilgimiz, gerçekte, bir **doğru** bilgisidir ve tam deyimiyle masanın gerçekte ne olduğu bizce bilinmekte değildir. Biz bir betimleme biliyoruz, bir de bu betimlemenin uygulanabileceği tek bir şey olduğunu, bu şeyin ne olduğunu doğrudan doğruya bilmemekle birlikte, biliyoruz. Böyle bir durumda da bu nesne üzerine bilgimizin betimleme bilgisi olduğunu söylüyoruz.

Gerek şeylerin bilgisi, gerekse doğruların bilgisi olarak bütün bilgimiz, temelde, tanımaya dayanıyor. Bu yüzden, tanıdığımız ne türden şeyler bulunduğu üzerinde düşünmek önemlidir.

Daha önce gördüğümüz gibi, duyu-verileri, tanıdığımız şeyler arasındadır; gerçekte bunlar tanıma yoluyla edinilen bilgilerin en açık ve çarpıcı örneklerini sağlarlar. Fakat bunlar tek örnek olsaydı bilgimiz, şimdi gerçekte olduğundan çok daha sınırlı olurdu. Yalnızca şu anda duyularımızın karşısında olan şeyleri bilebilirdik, geçmiş üzerine hiçbir şey —giderek bir geçmişimiz olduğunu da— bilemediğimiz gibi duyu-verilerimiz üzerine herhangi bir doğru da bilemezdik, çünkü göreceğimiz gibi, bütün doğru bilgileri, özde, duyu-verilerinden çok ayrı nitelikte şeyleri tanımayı gerektirir, bu şeylere kimi kez "soyut ideler" denir, fakat biz "tümeller" diyeceğiz. Demek ki bilgimizin doğruya yakın bir çözümlemesini yapabilmemiz için duyu-verilerinin dışında başka şeyleri tanımayı da düşünmeliyiz.

Duyu-verilerinin dışında ilk ele alınması gereken kaplam (extension) **bellek** ile tanımadır. gördüğümüz, işittiğimiz ya da başka yoldan duyularımızın önüne çıkan şeyleri çokluk anımsadığımız açıktır, böyle durumlarda anımsadığımız şeyin, o bize şimdiki değil de geçmişteki bir şey olarak da görünse,

yine de dolaysız bilgisine varırız. Bellek yoluyla bu dolaysız bilgi geçmişle ilgili bütün bilgilerimizin kaynağıdır: böyle olmasa geçmişi çıkarımla bulamazdık, çünkü çıkarımı yapılacak geçmiş diye bir şeyin olduğunu bilemezdik.

Bundan sonra düşünülmesi gereken kaplam **iç gözlem** (introspection) ile tanımadır. Biz yalnızca şeylerin farkına varmayız, bu farkına varmanın da farkına varırız. Güneşi gördüğümde, çokluk, güneşi gördüğümün bilgisine varırım. Bir besin istediğimde bu besini istediğimden de bilgim olur, bu durumda, "besin isteyişim", benim tanıdığım bir nesne olur. Bunun gibi, haz ya da acı duyduğumuzun da, ve genellikle zihnimizde ortaya çıkan olayların da ayrımına varırız. Öz-bilinci diyebileceğimiz bu tür tanıma, zihinsel şeyler üzerine bütün bilgilerimizin kaynağıdır. Böyle dolaysız olarak bilinebilen şeylerin yalnızca *kendi zihnimizde* geçen şeyler olduğu açıktır. Başkalarının zihninde geçen şeyleri, onların bedenlerini algılama yoluyla, yani bizdeki, onların bedenleriyle birlikte gelen duyu-verileri aracılığıyla biliriz. *Kendi zihinlerimizin* içeriklerini tanımamış olsaydık, başkalarının zihinlerini de tasarlayamazdık ve bu durumda onların zihinleri olduğunun da bilgisine varamazdık. Öz-bilincinin insanları hayvanlardan ayırt eden şeylerden biri olduğunu kabul etmek doğal görünüyor: hayvanların, duyu-verilerini tanımalarına karşın, bu tanımanın bilincinde olmadıklarını kabul edebiliriz. Onların, kendilerinin varolup olmadıkları üzerinde şüphede olduklarını söylemek istemiyorum, demek istediğim, onların, duyum ve duygularının bilincinde olmadıkları gibi, bu durumda, duyum ve duygularının öznesi olan kendilerinin de varlıklarının bilincinde olmadıklarıdır.

Zihnimizin içeriklerini tanımaya öz-bilinci dedik, fakat doğal olarak bu, kendimizin bilinci değil, tikel düşünce ve duygularımızın bilincidir. Tikel düşünce ve duygularımızın karşıtı olarak kendi salt varlığımızı tanıyıp tanımadığımız sorunu çok

zor bir sorundur, buna olumlu yanıt vermek için henüz erkendir. Kendi içimize bakmayı denediğimizde, her zaman bir tikel düşünce ya da duyguya vardığımız, yoksa düşünen ve duyan "Ben"e varamadığımız anlaşılıyor. Yine de, buradaki tanımayı başka şeylerden ayırmak güç olmasına karşın, "Ben"i tanıdığımızı kabul etmek için sebepler vardır. Bunların ne gibi sebepler olduğunu açıklığa çıkarmak üzere, bir an için, tikel şeyleri tanımamızın gerçekte neyi gerektirdiği üzerinde biraz duralım.

"Güneşi görüşüm"ü tanıdığım zaman birbiriyle bağıntılı iki ayrı şeyi tanıdığım açıktır. Bir yanda güneşi bana sunan duyu-verileri var, öte yanda bu duyu-verilerini gören şey var. Her tanıma, bana güneşi sunan duyu-verilerini benim tanımam gibi, açıkça, tanıyan kişiyle tanınan nesne arasında bir bağıntı olarak görünür. Bir tanıma olayı, eğer, benim tanıyabildiğim bir olay ise (benim, bana güneşi sunan duyu-verilerimi tanımamı tanımam gibi), tanıyan kişinin ben olduğum açıktır. Böylece, kendimin güneşi görüşümü tanıdığım zaman, tanıdığım bütün olgu "kendi-duyu-verilerimi-tanımamdır".

Daha sonra, "şu duyu-verilerini tanıdığım" doğrusunu biliyoruz. "Ben" dediğimiz şeyi tanımadıkça bu doğruyu nasıl tanıdığımızı, giderek bunun ne anlama geldiğini anlamak zordur. Tanıdığımız şeyin, dün neyse bugün de o olan az çok sürekli bir kişi olduğunu kabul etmek zorunlu gibi görünmüyor, fakat doğası ne olursa olsun, güneşi gören ve duyu-verilerini tanıyan bir şeyi tanımamız gerekirmiş gibi görünüyor. Böylece, bir anlamda, kendi tikel deneylerimizin karşıtı olarak Kendimizi tanımamız gerekirmiş gibi görünüyor. Fakat sorun zordur ve ikisi için de karmaşık kanıtlar verilebilir. Böylece, kendimizi tanımamız **olasılığının** doğmuş olmasına karşın bunun şüphesiz olduğunu söylemek doğru olmaz.

Bu durumda, varolan şeyleri tanımakla ilgili olarak söylenenleri şöyle özetleyebiliriz. Dış duyuların verilerini duyumda

ve iç duyular denen şeylerin (düşünceler, duygular, istekler v.b) verilerini iç gözlemde tanıyoruz; dış duyuların olsun iç duyuların olsun bilgisi olmuş olan şeyleri de bellekte tanıyoruz. Ayrıca, şeylerin bilgisine varan ve onlar için istek duyan Ben'i de tanıdığımız, kesin değilse de olasıdır. .

Varolan tikel şeyleri tanımamızın dışında tümeller adını vereceğimiz şeyleri de, yani, **aklık, çeşitlilik, kardeşlik** v.b. gibi genel ideleri de tanırız. Her bütün tümcenin, evrensel denecek hiç olmazsa bir sözcük içermesi gerekir, çünkü bütün eylemlerin, tümel bir anlamı vardır. Tümellere sonra, IX. Bölümde yeniden geleceğiz; şimdilik yalnızca, tanıdığımız her şeyin tikel ve varolan bir şey olduğunu kabul etmekten kendimizi kurtarmamız gerek. Tümelleri farketmeye **kavramak** kavranan bir tümele de **kavram** denir.

Tanıdığımız şeyler arasında fiziksel nesnelerle (duyu-verilerinin karşıtları) başkalarının zihinlerinin bulunmadığı görülmüş olmalıdır. Bu şeyleri biz, "betimleme bilgisi" dediğimiz şey yoluyla biliriz ki şimdi onu ele alalım.

"Betimlemek"den anladığım, "bir şöyle-ve-şöyle" ya da "şöyle-ve-şöyle" biçiminde bir tümcedir. "Bir-şöyle-ve-şöyle" biçimindeki tümceye "bulanık" betimleme diyeceğim, "şöyle-ve-şöyle" (tekil) biçimindeki tümceye de belirli betimleme diyeceğim. Böylece, "bir adam" bulanık betimleme, "demir maskeli adam" ise belirli betimlemedir. Bulanık betimlemenin birçok türleri vardır, fakat tartışma konumuzu doğrudan ilgilendirmediğinden bunları geçiyorum, çünkü konumuz, bir nesneyi tanımayışımıza karşın belirli bir betimlemeye yanıt olan böyle bir nesnenin bulunduğunu bildiğimiz durumlardaki nesnelerle ilgili bilgimizin doğası üzerinedir. Bu yalnızca **belirli** betimlemelerle ilgili bir konudur. Bu yüzden bundan sonra, "belirli betimlemeler" yerine yalnızca betimlemeler diyeceğim. Yani bir betimleme "şöyle-ve-şöyle" biçiminde tekil herhangi bir tümcedir.

Bir nesnenin "şöyle-ve-şöyle-olan" olduğunu biliyorsak, yani belli nitelikte bir ve yalnız bir nesne olduğunu biliyorsak o nesnenin "betimlemeyle bilindiğini" kabul edeceğiz; ve bu durumda bu nesneyi genellikle tanıma yoluyla bilmediğimiz kabul edilecek. Demir maskeli adamın varolduğunu biliyoruz ve onun üzerine birçok yargılar vardır; fakat onun kim olduğunu bilmiyoruz. En çok oy alan adayın seçileceğini biliyoruz ve bu durumda, en çok oy alacak adayı tanıyor olma olasılığımız da çoktur (ancak bir adamın başka birisini tanıyabileceği anlamda); fakat onun o adaylardan hangisi olduğunu bilmiyoruz, yani A'nın, adaylardan birinin adı olması durumunda, "A en çok oy alacak adaydır" biçiminde bir önerme bilmiyoruz. Biz, şöyle-ve-şöyle-olanın varolduğunu bilmemize, belki de gerçekte şöyle-ve-şöyle-olanı tanımamıza karşın, A tanıdığımız biri olmak koşuluyla "A şöyle-ve-şöyle-olandır" biçiminde bir yargıyı bilmiyorsak, bu şöyle-ve-şöyle-olan üzerine "yalnızca betimleyici bilgimiz vardır" diyeceğiz.

"Şöyle-ve-şöyle-olan" dediğimizde, şöyle ve şöyle yalnızca bir nesne tanıyoruz demektir. "a şöyle-ve-şöyle-olandır" önerisi, a'nın şöyle-ve-şöyle bir özelliği vardır ve başka kimsede bu özellik yoktur anlamına gelir. "Bay A bu seçim bölgesinde Unionist adaydır" önerisi "Bay A bu seçim bölgesinden bir Unionist adaydır ve başka Unionist aday yoktur" anlamına gelir. "Bu seçim bölgesinde Unionist aday var" demek, "birisi bu seçim bölgesinde Unionist adaydır ve başkası değildir" demektir. Böylece, şöyle-ve-şöyle-olan bir nesneyi tanıdığımızda bu şöyle ve şöyle olanın varolduğunu biliyoruz demektir; fakat şöyle ve şöyle olan olduğunu bildiğimiz hiçbir nesneyi tanımadan da, giderek gerçekte şöyle ve şöyle olan hiçbir nesne tanımadan da, şöyle-ve-şöyle-olanın varolduğunu bilebiliriz.

Genel sözcükler, giderek özel adlar, genellikle gerçek betimlemelerdir. Yani bir özel adı doğru olarak kullanan bir ki-

şinin zihnindeki düşünce, genellikle, ancak özel ad yerine bir betimleme koyduğumuzda açık olarak anlatılabilir. Üstelik, düşünceyi anlatmak için gerekli betimleme, kişiden kişiye ya da aynı kişi için zamana göre değişecektir. Değişmeyen tek şey (adın doğru kullanılması koşuluyla) adın uygulandığı nesnedir. Fakat bu değişmez kaldıkça, işe karışan özel betimleme, genellikle, adın içinde bulunduğu önerinin doğru ya da yanlışlığını etkilemez.

Birkaç örnek alalım. Bismarck üzerine bir yargı düşünelim. Kendini dolaysız tanıma diye bir şey olduğunu kabul edersek Bismarck kendi adını doğrudan doğruya, tanımış olduğu özel kişiyi göstermek için kullanmış oluyordu. Bu durumda, kendi üzerine bir yargı verdiğinde, kendisi bu yargının öğelerinden biri olurdu. Burada özel adın kullanılışı, her zaman olması gerektiği gibi, doğrudan doğruyadır, yani nesnenin bir betimlemesinin değil doğrudan doğruya nesnenin yerini alır. Fakat Bismarck'ı tanıyan başka birisi onun üzerine bir yargı verirse iş değişir. Bu kişinin tanıdığı şey, kendisinin Bismarck'a bağladığı (doğru bağladığını kabul ediyoruz) bir duyu-verisidir. Bir fiziksel nesne olarak bedeni, hele zihni, yalnızca bu duyu-verilerine bağlı bir beden ve zihin olarak bilinmektedir. Yani bunlar betimlemeyle biliniyorlar. Doğallıkla, bir insanın özelliklerinin, onu düşünen bir arkadaşının zihninde canlanışı büyük ölçüde bir rastlantı işidir, bu durumda arkadaşın zihnindeki betimleme gerçekte olgusaldır. Burada önemli nokta, arkadaşının, türlü betimlemelerin hepsinin aynı varlığa uygulandığını bilmesi, buna karşın sözkonusu varlığı tanımamış olmasıdır.

Bismarck'ı tanımamış olan biz, onun için bir yargı verdiğimizde, zihnimizdeki betimlemenin, tarihsel bilginin az çok bulanık bir yığını olması olasıdır —genellikle de bu bilgi onu belirlemek için gerekli olandan daha çoktur. Fakat örnek olarak, onu yalnızca "Alman İmparatorluğunun İlk Şansölyesi"

olarak düşündüğümüzü kabul edelim. Burada "Alman" sözcüğü dışında bütün sözcükler soyuttur. "Alman" sözcüğünün de başka başka *kişiler için* başka başka *anlamları* vardır. Kimisine Almanya'daki bir geziyi, kimisine haritadaki Almanya'yı v.b. anımsatır. Eğer uygun olduğunu bildiğimiz bir betimlemeye varmak istiyorsak, tanıdığımız özel bir şeye başvurmak zorunda kalırız. Bu tür başvurmalar, geçmişin, şimdinin ve geleceğin (belirli tarihlerin karşıtı olarak) ya da şuranın ya da buranın ya da başkalarının bize söylediklerinin her sözkonusu edilişinde gerekli olur. Bu durumda görülüyor ki, şu ya da bu yolda, özel bir şeye uygulanabileceği bilinen herhangi bir betimlemenin, eğer betimlenen şey üzerindeki bilgimiz yalnızca mantıksal bir çıkarım sonucunda elde edilmeyecekse, tanıdığımız özel bir şeye bağlanması gerekir. Örneğin "insanların en uzun ömürlü olanı", yalnızca, bir insana uygulanması gereken tümelleri içeren bir betimlemedir, fakat biz bu adam üzerine betimlemenin verdiğinin dışında bir bilgi içeren hiçbir yargıya varamayız. Bununla birlikte, "Alman İmparatorluğunun *ilk şansölyesi* kurnaz bir adamdı" dersek, bu yargımızın doğruluğuna, ancak tanıdığımız bir şey, genellikle işittiğimiz ya da okuduğumuz bir tanıklık aracılığıyla güven duyabiliriz. Başkalarına aktardığımız bilgi bir yana ve gerçek Bismarck üzerine bizim yargımıza etkinlik veren olgu bir yana, bizim gerçekteki düşüncemizde, ilgili bir ya da daha çok tikel bulunur, böyle olmazsa tümüyle kavramlardan oluşur.

Bütün yer adları —Londra, İngiltere, Avrupa, Dünya, Güneş Dizgesi—, kullanılırken, tanıdığımız bir ya da daha çok tikelden başlayan betimlemeleri içerirler. Kanımca evren bile, metafizikteki düşünülüş biçimiyle, özel şeylerle böyle bir bağlantıyı gerektirir. Buna karşı mantıkta, yalnızca varolan şey değil, varolabilen ya da olması gereken her şey konumuz içine girdiğinden gerçek özel şeylere başvurmak gerekmez.

Öyle görünebilir ki, yalnızca betimlemesinden bilinen bir şey üzerinde bir yargıda bulunduğumuzda **amacımız,** çokluk, betimlemeyi içeren biçimde değil de, betimlenmiş olan gerçek şey üzerinde bir yargı vermektir. Yani Bismarck üzerinde bir şey söylediğimizde elimizden gelse yargımızı, yalnız Bismarck'ın yapabileceği biçimde, yani Bismarck'ın, öğelerinden biri olduğu bir yargı biçiminde vermek isterdik. Bunda başarıya ulaşamazdık, çünkü gerçek Bismarck'ı biz bilemeyiz. Bizim bildiğimiz, Bismarck adında bir B nesnesi olup, bu B'nin kurnaz bir diplomat olduğudur. Böylece, bildirmek istediğimiz öneriyi yani içindeki B nesnesi Bismarck olan, "B kurnaz bir diplomattır" önerisini, **betimleyebiliriz.** Bismarck'ı "Alman İmparatorluğunun ilk Şansölyesi" olarak betimliyorsak, bizim anlatmak istediğimiz öneri şöyle betimlenebilir: "Almanya'nın ilk Şansölyesi olmuş olan gerçek nesneyle ilgili olarak, bu nesnenin kurnaz bir diplomat olduğunu bildiren öneridir". Kullandığımız değişik betimlemelere karşın, bizim bilgi vermemizi sağlayan şey, gerçek Bismarck üzerine doğru bir öneri bulunduğunu bilmiş olmamız ve betimlemeyi ne denli değiştirirsek değiştirelim betimleme doğru olmak koşuluyla betimlenen önerinin yine aynı kalmasıdır. Betimlenmiş olan ve doğru olduğu bilinen bu öneri bizi ilgilendiren öneridir; fakat onun doğru olduğunu bilmemize karşın, önerinin kendisini tanımış değiliz ve onu bilmiyoruz.

Görülüyor ki tikel şeylerin tanınmasından uzaklaşmanın çeşitli aşamaları var: Onu bilenler karşısındaki Bismarck, yalnızca tarihten bilenler karşısındaki Bismarck, demir maskeli adam, insanların en uzun ömürlüsü. Bunlar derece derece, tikellerin tanınması basamağından uzaklaşırlar. Birincisinde, başka bir kimsenin tanınabileceği kadar, Bismarck'ın yakınına varılmıştır; ikincisinde, yine de Bismarck'ın kim olduğunu bildiğimiz söylenebilir; üçüncüsünde demir maskeli adamın kim olduğunu bilmiyoruz, fakat onun, demir bir maske takmış ol-

masından mantıksal olarak çıkarılabilecek olanların dışında, onun üzerine bildiğimiz birçok şeyler var; son olarak dördüncüsünde, adamın tanımından çıkarılabilecek olanların dışında hiçbir şey bilmiyoruz. Tümeller alanında da buna benzer bir sıralanma vardır. Birçok tümelleri, birçok tikel şeyler gibi, biz yalnızca tanımlarından biliriz. Fakat burada, tikeller konusunda olduğu gibi, betimlemesinden bilinenle ilgili olan bilgi, son aşamada tanımayla bilinenle ilgili bilgiye indirgenebilir.

Betimlemeleri içeren önerilerin çözümlemesinde temel ilke şudur: **Anlayabileceğimiz her önerinin, tümüyle bizim tanıdığımız öğelerden oluşması gerekir.**

Bu aşamada bu temel ilke için ileri sürülebilecek bütün karşı çıkmaları yanıtlamaya girişmeyeceğiz. Şimdilik yalnızca şu ya da bu yoldan, bu karşı çıkmaların karşılanabileceğini göstereceğiz. Çünkü varsaydığımız ya da vargıya vardığımız bir şeyin ne olduğunu bilmeden böyle bir varsayım yapabilmemizi ya da yargıya varabilmemizi anlamak kolay olmaz. Eğer yalnızca bir ses çıkarmış olmamak ve doğru konuşmak istiyorsak, kullandığımız sözcüğün bir anlamı olması gerekir. Böylece, örneğin Julius Sezar üzerine bir yargı vermişsek, Julius Sezar'ın kendisi zihnimizin önünde değildir. Çünkü onu tanımış değiliz. Zihnimizde Sezar'ın bir betimlemesi vardır: "Mart'ın onbeşinde öldürülmüş olan adam", "Roma İmparatorluğu"nun kurucusu", ya da belki yalnızca, "Adı Julius Sezar olan adam" (Son tanımda Julius Sezar, tanımış olduğumuz bir ses ya da kılıktır). Böylece, bizim yargımız, demek ister göründüğü anlama gelmiyor, fakat Julius Sezar yerine, tümüyle bizim tanımış olduğumuz evrensel ve tikellerden kurulan, onun bir betimlemesini anlatmış oluyor.

Betimlemeyle bilginin başlıca önemi, onun, kendi özel bil*gimizin sınırları dışına çıkabilmemizi sağlamasıdır*. Bizim yalnızca, tümüyle kendi tanıma deneyimizden geçmiş terimlerden oluşan doğruları tanıyabileceğimiz gerçeğine karşın, yine

de hiçbir zaman deneyimizden geçmemiş şeylerin betimlemeli bilgisini edinebiliriz. Bizim dolaysız deneyimizin, çok dar olan ulaşım sınırı gözönünde tutulursa bu sonuç yaşamsal önemdedir ve bu anlaşılıncaya dek bilgimizin çoğu gizemli ve bu yüzden de şüpheli kalacaktır.

VI
TÜMEVARIM ÜZERİNE

Bundan önceki hemen bütün tartışmalarımızda, varoluş bilgisi yolundaki bilgilerimiz üzerinde açıklık kazanmaya çalıştık. Evrende, bizim tanımamız yoluyla varoluşları bilinmiş olan ne gibi şeyler var? Şimdiye dek buna yanıtımız, kendi duyu-verilerimizi ve belki de kendimizi tanıdığımızdır. Bunların varolduğunu biliyoruz. Ve anımsanan geçmiş duyu-verilerinin de geçmişte varolduğunu biliyoruz. Bu bilgi verilerimizi sağlar.

Fakat bu verilerden çıkarımlar yapacaksak, yani eğer özdeğin, öteki kişilerin, kendi bireysel anımızın başlamasından önceki geçmişin ya da geleceğin varoluşlarını bileceksek, onların aracılığıyla o çıkarımların yapılabileceği bir tür genel ilkeler de bilmemiz gerekir. Önce A gibi bir tür şeyin varoluşunun, B gibi başka bir tür şeyin varoluşunun belirtisi olduğunu bilmemiz gerekir, bu A ile aynı zamanda, A'dan biraz önce ya da A'dan biraz sonra olabilir, örneğin gök gürültüsü, daha önceki şimşeğin belirtisidir. Eğer bunu bilmeseydik, bilgimizi kendi özel deney alanımızın dışına hiçbir zaman taşıramazdık, bu alan ise, gördüğümüz gibi, çok dardır. Şimdi ele alacağımız soru, böyle bir genişletmeye olanak bulunup bulunmadığı, olanak varsa bunun nasıl yapıldığıdır.

Örnek olarak, üzerinde hiçbirimizin, gerçekten ufak bir şüphe duymadığımız bir konuyu alalım. Hepimiz güneşin ya-

rın doğacağını kesinlikle biliriz. Niçin? Bu inanç yalnızca geçmiş deneyin gelişi güzel bir sonucu mudur, yoksa bunun usa uygun bir inanç olduğu doğrulanabilir mi? Bu tür bir inancın usa uygun olup olmadığını saptayacak bir ölçü bulmak kolay değildir, fakat hiç olmazsa, eğer doğruysalar, güneşin yarın doğacağı yargısını, ya da eylemlerimizi dayadığımız birçok buna benzer yargıları doğrulamak için ne türden genel inançların yeterli olacağını araştırabiliriz.

Açıktır ki bize, güneşin yarın doğacağına niçin inandığımızı sorsalar, doğal olarak şöyle yanıt veririz: "Çünkü her zaman her gün doğmuştur". Geçmişte doğmuş olduğu için, gelecekte de doğacağına sağlam bir inancımız vardır. Şimdiye dek olduğu gibi yarın da doğuşunu sürdüreceğine niçin inandığımız sorusu daha da vurgulanırsa, devim yasalarına başvurabiliriz: dünya, deriz, özgürce dönen bir cisimdir, böyle cisimler dışardan bir karışma olmadıkça dönüşlerini kesmezler, bugünle yarın arasında dünyaya dışardan karışacak herhangi bir şey de yoktur. Doğal olarak, dışardan karışacak, hiçbir şeyin olmadığını kesinlikle bilip bilmediğimiz sorulabilir, fakat ilginç olan soru bu değildir. İlginç şüphe, devim yasalarının yarına dek geçerli kalıp kalmayacağıdır. Eğer böyle bir şüphe varsa kendimizi, güneşin doğuşu üzerine şüphemizin ilk ortaya çıktığı yerde buluruz.

Devim yasalarının etkinliklerini sürdüreceklerine inanmak için **tek** *sebep bizim bilgimizin ulaşabildiğince eskilerden* beri bunu sürdürüp gelmiş olmalarıdır. Geçmişten gelen tanıt yığınlarından, güneşin doğuşunu destekleyenlere bakışla, devim yasalarını destekleyenlerin çok daha büyük olduğu da ayrıca doğrudur, çünkü güneş doğması devim yasalarının gerçekleşmelerinin yalnızca bir özel durumudur ve sonsuz sayıda böyle özel durumlar vardır. Fakat gerçek soru şu: Geçmişte bir yasanın **herhangi** bir sayıda gerçekleşmiş olması, gelecekte de gerçekleşeceğinin tanıtını sağlar mı?

Sağlamazsa, yarın güneşin doğacağını, ya da ilk yemekte yiyeceğimiz ekmeğin bizi zehirlemeyeceğini ummak için, ya da günlük yaşamımızı dengede tutan belli belirsiz bilinçli bekleyişlerden herhangi birisi için bir dayanağımız kalmayacağı açıktır. Görülmüş olması gerekir ki bütün bu beklenenler yalnızca **olasıdır**; onların gerçekleşmeleri **gerektiği** bakımından bir kanıt aramamalıyız, arayacağımız şey yalnızca bunların gerçekleşecek gibi olduklarını destekleyen bir sebeptir.

Şimdi, bu soruyla uğraşırken daha başlangıçta önemli bir ayrım yapmamız gerekir, yoksa hemen umutsuz karışıklıklar içine düşeriz. Deney gösterdi ki şimdiye dek, aynı biçimde bir ardışıllık ya da ortak varoluşun çok sayıda yinelenmesi, ilk uygun koşulda aynı ardışıllık ya da ortak varoluşu beklememizin nedenidir. Belli bir görünüşü olan besinin genellikle belli bir tadı vardır ve eğer alışılmış görünüş alışılmamış bir tadla birleşirse ağır bir sarsıntı olur. Gördüğümüz şeyler, alışkanlık yüzünden, dokunduğumuzda duyacağımızı umduğumuz belli bir dokunma duyumuzla birlikte gider; hortlakların en korkunç yanlarından biri (bir çok hortlak hikâyelerinde) bize herhangi bir dokunma duyumu vermemeleridir. Başka ülkelere ilk kez giden eğitim görmemiş kimseler, kendi anadilinin anlaşılmadığını görünce buna inanamayacak kadar şaşırırlar.

Bu tür çağrışımlar yalnız insanlara özgü değildir; hayvanlarda da çok güçlüdür. Çok kez bir yolda yürütülen bir at, onu başka bir doğrultuya çekme girişimi karşısında direnir. Evcil hayvanlar, genellikle, kendilerini besleyen kimseleri gördüklerinde besin beklerler. Bu oldukça ham bekleyişlerin tekdüzeliklerinin aldanmadan geldiğini biliyoruz. Bir pilici bütün yaşamı boyunca hergün besleyen bir insan, doğanın tekdüzeliği üzerine daha incelikli düşüncelerin piliçler için daha yararlı olacağını göstererek boynunu buruverir.

Bu tür bekleyişlerin yanıltıcılığına karşın bunlar yine de vardır. Birşeyin yalnızca belli bir sayıda ortaya çıkması olgusu, hayvanlarda ve insanlarda, onun yeniden olmasını beklemeye neden olur. Böylece, gerçi içgüdülerimiz yarın güneşin doğacağına bizi inandırır, fakat hiç beklemediği anda boynu burulan piliçten daha iyi durumda olmayabiliriz. Bu durumda, geçmişteki tekdüzeliklerin gelecek için bekleyişlerin **nedeni** oluşları olgusuyla, bu tür bekleyişlerin sağlamlıkları sorusu ortaya çıktığında bunlara ağırlık kazandıracak uygun bir dayanak bulunup bulunmadığı sorusunu birbirinden ayırmamız gerekiyor.

Tartışacağımız sorun "doğanın tekdüzeliği" denen şeye inanmak için bir sebep bulunup bulunmadığıdır. Doğanın tekdüzeliğine inanmak, ortaya çıkan ya da çıkacak olan her olayın, hiç bir ayrıklığı **olmayan** bir genel yasanın örneklerinden biri olduğuna inanmak demektir. İncelemekte olduğumuz ham bekleyişlerin hepsinde ayrıklıklar olabilir, yani hepsi de bekleyenleri düşkırıklığına uğratabilir. Fakat bilim, genellikle, hiç olmazsa üzerinde çalışacağı bir varsayım olarak, ayrıklamaları olan genel kurallar yerine, ayrıklamaları olmayan genel kurallar konabileceğini kabul eder. "Havada desteksiz kalan cisimler düşer" bir genel kural, balonlarla uçaklar da bunun ayrıklamalarıdır. Fakat cisimlerin çoğunun düşme sebebini açıklayan devim yasalarıyla yerçekimi yasası, balonlarla uçakların yükselmelerinin de nedenini açıklar; böylece devim yasalarıyla yerçekimi yasası bu ayrılıktan kurtulmuş oluyor.

Güneşin yarın doğacağı inancı, eğer dünya birdenbire büyük bir cisme dokunup da dönüşünden kalsa, yanıltıcı olur; fakat devim yasalarıyla çekim yasası böyle bir olaydan etkilenmez. Bilimin işi, devim yasalarıyla yerçekimi yasası gibi, bizim deneyimiz sınırları içinde ayrıklamaları bulunmayan tekdüzelikler bulmaktır. Bilim bu arayışta göze çarpar biçim-

de başarılı oldu ve bu tür tekdüzeliklerin şimdiye dek sağlam kaldıklarını da kabul etmek gerek. Bu bizi şu soruya geri götürür: Bunların, geçmişte hep sağlam kaldıkları için gelecekte de öyle kalacaklarını kabul ettirecek bir sebebimiz var mı?

Geleceğin geçmişe benzeyeceğini düşünmeye hakkımız olduğu, çünkü geleceklerin geçmişe dönüşmelerinin sürüp geldiği ve hepsinde de geçmişe benzedikleri, öyle ki, bizim gerçekte gelecekleri denemiş olduğumuz, yani, geçmiş gelecekler diyebileceğimiz geçmişteki gelecekleri her zaman bildiğimiz ileri sürüldü. Ama böyle bir kanıtlama, sorunun kendisini geri getirir. Geçmiş geleceklerden deneyimiz var ama gelecek geleceklerden yok ve soru şu: Gelecek gelecekler geçmiş geleceklere benzeyecekler mi? Böyle bir soruya, yalnızca geçmiş geleceklerden başlayan bir çıkarımla yanıt verilmemelidir: Bu durumda yine geleceğin geçmişteki yasaları izleyeceğini bilme olanağını bize verecek bir ilke aramak gerekir.

Başlangıçta, iki şeyin sık sık bir arada bulunup ayrı ayrı hiç görülmemelerinin, kendiliğinden, ilk örnekte de birlikte bulunacaklarını kesin biçimde **kanılamaya** yetmeyeceğini kabul etmek gerek. En çok umabileceğimiz, bu şeyleri bir arada ne denli çok görmüşsek, başka bir kez de bir arada bulunacakları o denli olasıdır ve bu birlikte bulunmalar yeterli bir sayıyı bulmuşsa olasılık **hemen hemen** kesinliğe ulaşır. Kesinliğe hiçbir zaman ulaşılamaz, çünkü çok sayıda yinelenmelere karşın, kimi kez sonunda, boynu burulan piliçte olduğu gibi, bir sakatlık çıkabileceğini biliyoruz. Demek bütün bekleyebileceğimiz şey ancak olasılıktır.

Bizim savunduğumuz görüşe karşı, bütün doğal fenomenlerin yasalara bağlı olduğu ve kimi kez, gözlemleme sonucu, bizim konumuzdaki olguların yalnızca bir tek yasaya uyacağını görebileceğimiz ileri sürülebilir. Bu görüşe karşı iki yanıt vardır. Birincisi, bizim konumuza, hiç ayrıklaması olmayan **herhangi** bir yasa uygun düşüyorsa bile, uygu-

lamada biz, ayrıklamaları olan bir yasayı değil de o yasayı bulduğumuza güvenemeyiz. İkincisi de yasaya bağlılığın kendisi de yalnızca olası gibi görünebilir, ve onun gelecekte de geçerli olacağı ya da geçmişte incelediğimiz bir olayda da geçerli olduğu inancının kendisi de incelemekte olduğumuz ilkeye dayanır.

İncelemekte olduğumuz ilkeye **tümevarım ilkesi** denir ve bunun iki bölümü şöyle düzenlenebilir:

(a) Belli bir A türünden bir şey, belli başka bir B türünden bir şeyle birlikte bulunmuş ve B türünden bir şeyden ayrı olarak hiç görülmemişse, A ile B'nin birlikte bulunuşlarının sayısı büyüdükçe, bunlardan birinin görüldüğü yeni bir durumda, birlikte bulunmalarının olasılığı da büyür.

(b) Aynı koşullar altında, birlikte bulunma durumlarının yeterli bir sayıya ulaşması, yeniden birlikte bulunma olasılığını kesinliğe yaklaştırır ve bu olasılık kesinliğe doğru sınırsız olarak yaklaşır.

Biraz önce söylendiği gibi, ilke yalnızca, bizim bekleyişimizin tek bir yeni örnek için doğrulanmasında kullanılabilir. Fakat biz ayrıca, birlikte bulundukları durumların yeterli bir sayıya ulaşması ve bunu sakatlayan hiçbir durumun görülmemesi koşuluyla, A türünden şeylerin B türünden şeylerle **her zaman** birlikte bulunacakları biçimde bir genel yasayı destekleyen bir olasılığın da bulunduğunu bilmek isteriz. Açıktır ki, genel yasa olasılığı özel durum olasılığından daha düşüktür, çünkü genel yasa doğruysa özel durumun da doğru olması gerekir, oysa genel yasa doğru olmadan da özel durum doğru olabilir. Yine de, yinelenmeler özel durumun olasılığını yükselttiği gibi genel yasanın da olasılığını yükseltir. Demek ilkemizin genel yasayla ilgili iki bölümünü yineleyebiliriz, böylece:

(a) A türünden bir şeyle B türünden bir şeyin birlikte bulunuşlarının sayısı büyüdükçe (eğer bu birliktelik hiçbir sakat-

lanma göstermemişse) A'nın B ile birlikte bulunma olasılığı da artar.

(b) Aynı koşullar altında A ile B'nin yeter sayıda birlikte bulunmuş olmaları, A'nın her zaman B ile birlikte bulunmasını hemen hemen kesinleştirir ve bu genel yasayı sınırsız olarak kesinliğe yaklaştırır.

Unutulmamalıdır ki olasılık her zaman belli verilere bağlıdır. Bizim durumumuzda veriler yalnızca A ile B'nin birlikte bulunduklarının bilindiği durumlardır. Gözönünde tutulması **gerekebilen** başka durumlar da olabilir ki olasılığı ağır biçimde değiştirebilir. Örneğin çok sayıda ak kuğu gören bir adam, ilkeye göre bu verilerden, bütün kuğuların ak olması **olasılığını** çıkarabilir ve bu çok sağlam bir çıkarım olurdu. Çıkarım kimi kuğuların kara oluşlarıyla çürümüş olmaz, çünkü bir şey, kimi verilerin onu beklenmez kılmasına karşın yine de ortaya çıkabilir. Kuğuların durumunda, bir adam, birçok hayvan türleri için renklerin çok değişken bir niteliği olduğunu, bu yüzden de renklerle ilgili bir tümevarımın, yanlışlığa özellikle yatkın olduğunu bilebilir. Fakat bu bilgi de yeni bir veri olabilir ve bizim daha önceki verilerimize bağlı olan olasılığın yanlış saptanmış olduğunu hiç de kanıtlamaz. Demek ki, şeylerin bizim bekleyişlerimizin gerçekleşmesini sağlayamaması, bir belli durumda ya da durumlar takımında da, bekleyişlerimizin gerçekleşmeyeceği olasılığının kanıtı olamaz. Bu durumda, tümevarımsal ilkelerimiz, ne olursa olsun, deneye başvurularak **çürütülemez.**

Bununla birlikte, tümevarımsal ilkenin deneye başvurarak kanıtlanması da olanaksızdır. Deney, deneyden geçmiş tümevarımsal ilkeleri yalnızca anlaşılabilir biçimde sağlamlayabilir, yoksa deneyden geçmemiş durumlar bakımından, denenmiş olandan denenmemiş olanın çıkarımını doğrulayabilecek tek şey tümevarımsal ilkedir. Deneye dayanarak, geleceğin ya da şimdi ile geçmişin denenmemiş bölümlerinin tartışmasını ya-

pan bütün kanıtlamalar tümevarımsal ilkeyi gerektirir; yani savımızı kanıtlanmış saymadıkça, tümevarımsal ilkeyi kanıtlamak için deneyi kullanamayız. Böylece, tümevarımsal ilkeyi ya onun özünlü sağlamlığına dayanarak kabul etmeli ya da gelecek için bütün bekleyişlerimizin doğrulanmasından vazgeçmeliyiz. Eğer ilke çürükse güneşin yarın doğmasını beklememiz için sebep yok, ekmeğin taştan daha besleyici olacağını beklemek için de, çatıdan kendimizi bıraktığımızda düşeceğimizi beklemek için de bir sebep yok. En iyi arkadaşımız sandığımız şeyin bize yaklaştığını gördüğümüzde, onun bedeninde en büyük düşmanımızın ya da tümüyle yabancı birinin ruhunun eğleşmediğini kabul etmemiz için de bir sebep yok. Bütün davranışlarımız, geçmişte işleyen ve bu yüzden gelecekte de işleyecek gözüyle baktığımız birliktelikler temeline dayanır ve bu olasılığın sağlamlığı tümevarımsal ilkeye bağlıdır.

Bilimin, yasanın egemenliğine inanmak ya da her olayın bir nedeni olduğuna inanmak türünden genel ilkeleri de tümüyle, günlük yaşantılarımızdaki inançlar gibi, tümevarımsal ilkeye bağlıdır. Bütün bu genel ilkelere inanılmıştır çünkü insanlık, bunların doğrulukları üzerine sayısız örnekler görmüş, fakat yanlışlıklarının tek örneğini görmemiştir. Fakat bu, tümevarımsal ilke kabul edilmedikçe, bütün onların gelecekteki doğruluklarına dayanak sağlamaz.

Bu durumda, bir deneye dayanarak bizi denenmemiş bir şey üzerinde aydınlatan her bilgi, deneyin ne olurlayıp ne olmazladığı, fakat yine de hiç olmazsa en somut uygulamalarda bizde birçok deney olguları kadar sağlam biçimde kök salmış görünen, bir inanca dayanır. Bu tür inançların varoluşları ve doğrulanmaları, —çünkü göreceğimiz gibi, tümevarımsal ilke tek örnek değildir— felsefenin en zor ve üzerinde en çok tartışılan sorunlarından birini ortaya çıkarır. Bundan sonraki bölümde, böyle bir bilgiyi açıklamak için ne söylenebileceğini

ve onun kapsamının ve kesinlik derecesinin ne olduğunu kısaca ele alacağız.

VII
GENEL İLKELER ÜZERİNE BİLGİMİZ KONUSU

Bundan önceki bölümde tümevarım ilkesinin, deneye dayanan bütün çıkarımların sağlamlığı bakımından zorunlu olmasına karşın, kendisinin deneyle kanıtlanamayacağını, fakat yine de, hiç olmazsa somut uygulamalarında ona herkesin duraksamadan inandığını görmüştük. Bu nitelikler yalnızca tümevarım ilkesine özgü değildir. Başka birçok ilkeler de vardır ki deneyle ne kanıtlanabilip ne de çürütülebilirler, fakat denenmiş olandan yola çıkan çıkarımlarda kullanılırlar.

Bu ilkelerin kimileri tümevarım ilkesinden bile daha açıktır ve bunların bilgisi duyu-verilerinin bilgisiyle aynı derecede kesindir. Bunlar duyumla verilmiş olanlardan sonuç çıkarma araçlarını oluştururlar; ve eğer yaptığımız çıkarımın doğru olması gerekiyorsa, verilerimizin doğru olduğu kadar çıkarım ilkelerimizin de doğru olması zorunludur. Çıkarım ilkeleri, tam da açık oluşları yüzünden gözden kaçabilir —gerekli kabul, biz onun bir kabul olduğunu bilmeden yapılmış olur. Fakat eğer doğru bir bilgi kuramı elde edilmek isteniyorsa çıkarım ilkelerinin kullanıldığının bilincine varılması önemlidir; çünkü onlar üzerine bilgimiz ilginç ve zor sorunlar ortaya çıkarır.

Genel ilkeler için bütün bilgilerimizde uygulama şöyle olur: her şeyden önce ilkenin özel bir uygulamasını gerçekleştiririz, sonra özelliğin konuyla ilgisi olmadığını ve eşit doğrulukla savunulabilecek bir genellik bulunduğunu anlarız. Bu, doğal olarak aritmetik öğretiminde alışılmış olan bir şeydir: "iki iki daha dört eder" ilk olarak özel bir çift ikili için, sonra

başka bir özel durum için öğrenilir, böyle böyle, bunun **herhangi** bir ikili çifti için doğru olduğu anlaşılabilinceye dek gidilir. Mantık ilkelerinde de aynı durum vardır. İki kişinin, ayın hangi gününde olduklarını tartıştıklarını kabul edelim. Biri diyor ki "Hiç olmazsa şunu kabul edersiniz ki **eğer** dün ayın 15'i idiyse bugün 16'sıdır". Öteki "Evet bunu kabul ediyorum" der. Ve birincisi sürdürür "Biliyorsunuz ki dün 15'iydi, çünkü John ile yemek yediniz ve günceniz dün 15'i olduğunu size gösterecektir", ikincisi "Evet demek ki 16'sıdır" der.

Böyle bir tartışmayı izlemekte bir güçlük yok; öncüllerinin gerçekten doğru olduğu kabul edilirse, sonucun da doğru olduğuna kimse karşı çıkamaz. Fakat bunun doğru olması bir genel ilkenin bir örneğinin doğruluğuna bağlıdır. Mantıksal ilke şudur: "Bu doğruysa ötekinin de doğru olduğunun bilindiğini kabul edin. Bunun doğru olduğunun da bilindiğini kabul edin, öyleyse öteki de doğrudur". "Eğer bu doğruysa öteki de doğrudur" biçimi için, "bu ötekini gerektirir" ya da "öteki bundan çıkar" diyeceğiz. Böylece ilkemiz şöyle olur: bu şunu gerektirirse ve bu doğruysa, şu da doğrudur. Başka deyimle "doğru bir önerinin gerektirdiği şey doğrudur" ya da "doğru bir öneriden çıkan sonuç da doğrudur".

Bütün tanıtlamalarda bu ilke —hiç olmazsa bunun somut örnekleri— bulunur. Ne zaman, inandığımız bir şey, sonradan inanacağımız bir başka şeyin kanıtlamasında kullanılsa bu ilke geçerlidir. Ne zaman birisi: "Doğru öncüllere dayanan sağlam bir kanıtlamanın sonuçlarına neden inanacağım?" diye sorsa, yalnızca ilkemize başvurabiliriz. Gerçekte, ilkenin doğruluğundan şüphelenmek olanaksız, açıklığı da öylesine büyük ki ilk bakışta pek önemsiz bir şey gibi görünür. Nedir ki bu tür ilkeler filozof için önemsiz değildir, çünkü, hiçbir bakımdan duyu nesnelerinden türememiş olmalarına karşın, üzerinde şüpheye düşülemeyecek bilgilerimizin bulunduğunu gösterir.

Yukardaki ilke birçok apaçık (self-evident) mantıksal ilkelerden yalnızca biridir. Bu ilkelerden hiç olmazsa kimilerinin kabul edilmesi, herhangi bir usavurma ya da kanıtlamanın olabilirliği için zorunludur. Bunlardan bir bölümü kabul edildiğinde ötekiler onlarla kanıtlanabilir, nedir ki, basit oldukları sürece, bu ötekiler de, birinciler ne denli doğru kabul edilmişlerse o denli açıktırlar. Pek de tutarlı bir sebebe dayanmadan bu ilkelerden üçü, geleneksel olarak, "Düşüncenin Yasaları" adı altında ayrılmışlardır. Bunlar şunlardır:

(1) **Özdeşlik Yasası:** "Bir şey neyse odur".

(2) **Çelişmezlik Yasası:** "Bir şey hem var hem de yok olamaz".

(3) **Üçüncünün Olmazlığı Yasası:** "Bir şey ya var ya da yok olmalı."

Bu üç yasa apaçık mantıksal ilkelerden bir takımıdır, fakat gerçekte, öteki bir çok benzer ilkelerden ne daha temelli ne de daha apaçıktırlar: örneğin biraz önce ele aldığımız ve bir doğru öncülden çıkanın doğru olduğunu bildiren ilke. "Düşüncenin Yasaları" adı da yanıltıcıdır, çünkü önemli olan bu yasalara uygun olarak düşündüğümüz olgusu değil, şeylerin bunlara uygun olarak davrandıklarıdır; başka deyimle, onlara uygun olarak düşündüğümüzde **doğru** düşündüğümüzdür. Fakat bu geniş bir konudur, daha sonraki bir aşamada yeniden dönmek gerekiyor.

Verili bir öncülden yola çıkarak bir şeyin **kesinlikle** doğru olduğunu kanıtlamamızı sağlayan mantıksal ilkelerin dışında, başka mantıksal ilkeler de vardır ki, bunlar verili bir öncülden giderek bir şeyin doğru olması için daha az ya da daha çok olasılık bulunduğunu kanıtlamamızı sağlarlar. Bu tür ilkelere bir örnek, belki de en önemli örnek, bundan önceki ele aldığımız tümevarımsal ilkedir.

Felsefedeki büyük tarihsel çatışmalardan biri, sırasıyla "deneyciler" ve "usçular" denilen okullar arasındaki çatışmadır.

Deneyciler —bunların en iyi temsilcileri İngiliz filozofları. Locke, Berkeley ve Hume'dur— bütün bilgimizin deneyden türediğini söylüyorlardı; usçular ise —bunların temsilcileri Avrupa'nın 17. yüzyıl filozofları, en başta da Descartes ve Leibniz'dir— deneyden bildiklerimizin dışında "doğuştan ideler" ve "doğuştan ilkeler" bulunduğunu ve bunları deneyden bağımsız olarak bildiğimizi savunuyorlardı. Şimdi artık, bu karşıt okulların doğruluk ya da yanlışlıkları üzerinde az çok güvenilir bir karara varma olanağı bulunmuştur. Daha önce açıklanan sebeplerle, mantıksal ilkelerin bizce bilindiğinin, fakat bütün kanıtlamalar bunlara dayandığından, bunların kendilerinin deneyle kanıtlanamadıklarının kabul edilmesi gerek. Çatışmanın en önemli noktası olan bu konuda demek ki usçular haklı.

Öte yandan bilgimizin, deneyden mantıksal olarak bağımsız olan (deneyin bunları kanıtlayamadığı anlamında) bu bölümü bile deneyden açıklık kazanmış ve doğmuştur. Bağlantılarının örneklediği genel yasaların bilincine varışımız özel deneylerde olanak bulur. Bebeklerin, insanların bildiği ve deneylerden çıkarılamayan her şeyi bilerek doğdukları anlamında doğuştan ilkeler bulunduğunu kabul etmenin saçmalığı açıktır. Bu yüzden, bizim mantıksal ilkeler üzerindeki bilgimizi tanımlamak için "doğuştan" sözcüğü artık kullanılamaz. "A priori" sözü, daha az karşı çıkılır cinstendir ve çağdaş yazarlar buna daha alışkındırlar. Böylece, her bilginin deneyden ayıklanıp doğduğunu kabul ederken, yine de kimi bilgilerin a priori olduğunu ileri sürüyoruz, şu anlamda ki, onu bize düşündüren deney onu kanıtlamaya yetmez, fakat dikkatimizi öyle yönlendirir ki, deneyden hiçbir şey beklemeden onun doğruluğunu görebiliriz.

Deneycilerin usçulara göre haklı oldukları başka bir nokta daha var. Deneyin yardımı olmadan hiçbir şeyin **varolduğu** bilinemez. Yani, eğer doğrudan deneyimize girmemiş bir şe-

yin varolduğunu kanıtlamak istesek, doğrudan deneyimize girmiş bir ya da daha çok şeyin varlığının, öncüllerimiz arasında bulunması gerekir. Örneğin Çin İmparatorunun varolduğuna inanışımız tanıklığa dayanır, tanıklık ise son aşamada, okurken ya da ondan konuşulurken görülmüş ya da işitilmiş olan duyu-verisine dayanır. Usçular, neyin olması gerektiği üzerinde genel olarak düşünmekle, gerçek dünyadaki şu ya da bunun varolduğunu çıkarabileceklerini sanırlardı. Bunda aldandıkları anlaşılıyor. Varoluş üzerinde a priori olarak kazanabileceğimiz her bilgi varsayımsal görünüyor: bize, **eğer** birşey varsa başka birşey de varolmalıdır ya da daha genel olarak, **eğer** bir öneri doğruysa, başka bir öneri de doğru olmalıdır, der. Bunun örneklemesi daha önce ele aldığımız şu türden ilkelerdir: "eğer bu doğruysa ve bu şunu gerektiriyorsa, şu doğrudur" ya da "eğer bunun ve şunun sık sık bir arada bulundukları görülmüşse, içlerinden birinin bulunduğu bir yeni örnekte de birlikte bulunmaları olasıdır". Bu durumda a priori bilgilerin kapsamı ve gücü sınırlıdır. Bir şeyin varolduğu üzerine her bilginin, bir yanıyla deneye bağlı olması gerekir. Bir şey dolaysız olarak biliniyorsa onun varoluşu yalnızca deneyden bilinir; bir şeyin varolduğu dolaysız olarak kanıtlanmışsa, kanıtlamada hem deney hem de a priori ilkeler aranmalıdır. Bilgi ya tümüyle ya da bir yönüyle deneye dayanıyorsa ona **deneysel** denir. Böylece, varoluşu belirten her bilgi deneyseldir ve varolmayla ilgili her bilgi deneyseldir ve varoluşla ilgili biricik a priori bilgi, varolan ya da varolması gereken şeyler arasındaki bağlantıları verip varoluşun kendisini vermediğinden koşulludur.

A priori bilgi, buraya dek düşündüğümüz mantıksal türlerin tümü değildir. Belki de mantıksal-olmayan a priori bilginin en önemli örneği, törebilimsel değer (ethical value)bilgisidir. Neyin yararlı ya da neyin erdemli olduğu gibi yargılardan sözetmiyorum, çünkü böyle yargılar "A priori" öncülleri gerekti-

rirler, ben, şeylerin özünsel istenilirlikleri (intrinsic desirability) gibi yargılardan sözediyorum. Bir şey yararlıysa, bir sona varılmasını sağladığı için yararlıdır ve yeterince ilerlesek, bir son için, yalnızca daha ileri aşamadaki bir son için yararlılığı yüzünden değil, kendi bakımından da değerli olmalıdır. Böylece, neyin yararlı olduğu üzerine bir yargı, kendi bakımından neyin değerli olduğu üzerine yargılara bağlıdır.

Örneğin, mutluluğun sefalete göre daha istenir olduğu, bilginin bilgisizlikten, iyi niyetin nefretten v.b. daha değerli olduğu yargılarını veriyoruz. Bu tür yargılar, hiç olmazsa bir yanıyla dolaysız ve a priori olmalıdır. Daha önceki a priori yargılarımız gibi bunlar da deneyle **aydınlatılabilir** ve gerçekten de böyle olmalılar; çünkü aynı türden bir şey üzerinde deneyimiz yoksa, bir şeyin özünsel olarak değerli olup olmadığının yargısına varmak olanaksız görünür. Fakat bunların deneyle **kanıtlanamayacakları** da oldukça açıktır; çünkü bir şeyin varolup olmaması, onun varolması gerektiğini ya da varoluşunun iyi ya da kötü olduğunu kanıtlayamaz. Bu konunun bundan sonrası törebilimsel alana girer, ne olduğuna bakarak ne olması gerektiğinin çıkarılmasındaki olanaksızlığın orada saptanması gerekir. Konumuzla ilgili olarak, yalnızca, neyin özünlü olarak değerli olduğunun bilinmesinin, mantığın a priori olduğu anlamında, yani böyle bir bilginin doğruluğunun deneyle ne kanıtlanabilir ne de kanıtlanamaz olduğu anlamında, a priori olduğunun saptanması önemlidir.

Bütün arı matematik, mantık gibi, a prioridir. Deneyci filozoflar buna bütün güçleriyle karşı çıktılar, coğrafya bilgimizin olduğu gibi matematik bilgimizin de kaynağının deney olduğunu söylediler. Bunlar, iki şeyle öteki iki şeyi yanyana görmenin ve hep birlikte dört ettiğini saptamanın yinelenmeleri sonucu, tümevarım yoluyla, iki şeye iki şey eklenince hepsinin birlikte **her zaman** dört ettiği sonucuna vardığımızı ileri sürüyorlardı. Fakat, eğer iki iki daha dört ettiğini bilişimizin

kaynağı bu olsaydı, bunun doğruluğuna kendimizi inandırmak için şimdi tutturduğumuzdan başka bir yol tutardık. Gerçekte bizim iki metelik, iki kitap, iki kişi ya da iki belli başka şey değil de soyut ikiyi düşünebilmemiz için belli sayıda örneklere gerek var. Fakat düşüncelerimizi konu dışı tikel şeylerden soyutlamayı başardığımız anda, iki iki daha dört eder genel ilkesini görebilmiş oluruz; herhangi tek bir örnek **tipik** olabilir ve öteki örneklerin incelenmesi zorunluğu kalmaz.*

Aynı şeyin geometride de örneği vardır. Eğer **bütün** üçgenlerin bir özelliğini kanıtlamak istersek, herhangi bir üçgen çizer ve onun üzerinde us yürütürüz; fakat onun bütün öteki üçgenlerle paylaştıklarının dışında herhangi bir özelliği kullanmaktan sakınırız ve böylece elimizdeki tikel durumdan bir genel sonuç çıkarırız. Gerçekte, ikiyle ikinin dört ettiği üzerindeki güvenimizin yeni örneklerle güç kazandığı duygusuna da kapılmayız, çünkü bu önerinin doğruluğunu gördüğümüz andaki güvenimiz, daha büyüğü olamayacak denli büyüktür. Üstelik, "iki iki daha dört eder" önerisinde bir **zorunluluk** olduğu duygusuna kapılırız ki bu, deneysel genellemelerin en sağlam kabul edilenlerinde bile yoktur. Deneysel genellemeler yalnızca olgular olarak kalırlar: bunların, içinde yaşadığımız dünyada olgu olarak doğru olmakla birlikte, yanlış oldukları bir dünyanın da bulunabileceği duygusuna kapılırız. Bunun tersine, olanak içindeki her dünyada ikiyle ikinin dört ettiğini duyumlarız: bu yalnızca bir olgu değil, fakat her gerçek ve olabilir şeyin uyması gereken bir zorunluktur.

Durum, "Bütün insanlar ölümlüdür" gibi bir gerçek deneysel genellemeyi ele alarak daha da açıklığa kavuşturulabilir. Açıktır ki bu öneriye, ilk olarak, belli bir yaşı geçen hiçbir insanın bilinmemesi yüzünden, ikinci olarak da insan bedeni gibi bir organizmanın er geç yıpranıp tükeneceğini düşündürecek fizyolojik nedenler var gibi göründüğü için inanırız.

* A. N. Witehead, **Introduction to Matematics** (Home University Library).

İkinci nedeni bir yana bırakır da yalnızca insanın ölümlülüğü deneyimizi ele alırsak, bir tek ölen insan örneğinin açık ve seçik olarak görülmüş olmasıyla yetinmeyeceğimiz bellidir, oysa iki iki daha dört eder durumunda, özenle düşünülmek koşuluyla, herhangi başka örnekte de aynı şeyin olacağına inanmamız için tek örnek yeter. Ayrıca, daha da düşündükçe, gerçekten **bütün** insanların ölümlü olup olmadığı üzerinde, belli belirsiz de olsa, yine bir şüphe duymak zorunda kalırız. Bu, birbirinden ayrı şöyle iki dünya tasarlamaya girişildiğinde daha açık olarak anlaşılır: birinde ölümlü olmayan insanların bulunduğu, ötekinde de iki iki dahanın beş ettiği iki dünya. Swift bizi hiç ölmeyen Struldbrugs soyunu düşünmeye çağırdığında, imgelemde bunu kabul ediyoruz. Fakat iki iki daha beş eden bir dünya, başka düzeyde bir dünya gibi görünür. Eğer varsa, böyle bir dünyanın bilgimizin bütün dokusunu alt üst edip onu şüphenin en koyusuna dönüştürebileceğini içimizde duyuyoruz.

Gerçek şu ki, gerek "iki iki daha dört eder" gibi yalın matematik yargılarda, gerekse birçok mantıksal yargılarda, genellikle, genel önerilerin anlamlarını açıklamak için kimi örnekler gerekli olmasına karşın, bu genel önerileri örneklerden elde etmeden bilebiliriz. Bunun içindir ki, tikelden tikele ya da tikelden genele giden **tümevarımsal** sürecin olduğu gibi, genelden genele ya da genelden tikele giden **tümdengelimsel** sürecin de gerçek yararı vardır. Filozoflar arasında, tümdengelimin **yeni** bir bilgi verip vermediği eski bir tartışmadır. Şimdi görebiliyoruz ki hiç olmazsa kimi durumlarda verebiliyor. Eğer iki iki daha dört ettiğini önceden biliyorsak, Robinson ile Smith'in iki, Brown ile Jones'ın da iki olduklarını biliyorsak bundan Robinson, Smith, Brown ve Jones'ın dört ettiklerini çıkarabiliriz. Bu yeni bilgidir, öncüllerimiz arasında bulunmuyor çünkü "iki iki daha dört eder" genel önerisi bize, Brown, Jones, Robinson ve Smith gibi insanlar bulunduğunu söylemi-

yordu ve tikel öncüller bunların dört kişi olduğunu söylemez, oysa çıkarılan tikel önerme bunların her ikisini de söylüyor.

Fakat mantık kitaplarında her zaman verilen hazır örneği alırsak burada bilginin yeniliği o denli kesin değildir: "Bütün insanlar ölümlüdür; Sokrates insandır; öyleyse Sokrates ölümlüdür". Bu örnekte, bizim haklı bir şüphe dışında gerçekten bildiğimiz şey, A, B, C gibi belli insanlar ölümlüdür, çünkü gerçekten ölmüşlerdir. Eğer Sokrates bu insanlardan biri idiyse, Sokrates'in ölümlü olması **olasılığına** ulaşmak için "bütün insanlar ölümlüdür" gibi bir yandan-dolaşma saçmadır. Eğer Sokrates bizim tümevarımımızın dayandığı insanlardan biri değilse, "bütün insanlar ölümlüdür" biçimindeki genel önermeden dolaşmaktansa usavurmamızı A, B, C'mizden başlatıp Sokrates'e götürmek daha uygun olur. Çünkü Sokrates'in ölümlülük olasılığı, bizim verilerimize göre bütün insanların ölümlü olma olasılığından daha yüksek (Bu açık, çünkü bütün insanlar ölümlüyse Sokrates de öyledir; fakat Sokrates ölümlüyse bundan bütün insanların ölümlü olduğu çıkmaz). Demek ki usavurmamızı salt tümevarımsal yaparsak, "bütün insanların ölümlülüğü"nden gidip tümdengelimi kullanmaya bakışla, Sokrates'in ölümlülüğü sonucuna, kesinliğe daha çok yaklaşarak varmış olacağız.

Bu, "iki iki daha dört eder" gibi a priori bilinen genel önerilerle, "bütün insanlar ölümlüdür" gibi deneysel genellemeler arasındaki ayrılığı ortaya koyuyor. Birincisi bakımından tümdengelim usa vurmanın doğru kipidir (mode), oysa ikincisi bakımından tümevarım her zaman kuramsal olarak yeğ tutulur ve bizim elde ettiğimiz sonuca daha büyük bir güven getirir, çünkü bütün deneysel genellemeler, kendi örneklerine bakışla daha şüphelidir.

Önsel bilinen önermeler olduğunu ve bunlar arasında törebilimin temel önermeleri gibi matematik ve arı mantığın önermelerinin de bulunduğunu gördük. Bundan sonra ele alacağı-

mız soru: böyle bir bilgi nasıl olabiliyor? Özellikle de, bütün örnekleri incelediğimiz ve gerçekte sayılarının sonsuzluğu yüzünden hiçbir zaman inceleyemeyeceğimiz genel önermeler nasıl olabiliyor? İlk olarak Alman filozofu Kant'ın (1725-1804) önemle ortaya koyduğu bu sorular çok zor ve tarihsel bakımdan çok önemlidir.

VIII
A PRİORİ BİLGİ NASIL OLABİLİYOR?

Imanuel Kant genellikle çağdaş filozofların en büyüğü olarak görülür. Kendisi Yedi Yıl Savaşları ve Fransız Devrimi dönemlerinde yaşamasına karşın Doğu Prusya'da Königsberg'deki felsefe öğretimine hiç ara vermedi. En göze çarpan başarısını, kendisinin "eleştirel" dediği felsefeyi buluşudur ki, bilginin değişik türleri olduğunu bir veri olarak kabul edip, böyle bilginin nasıl olabildiğini soruyor ve bu sorunun yanıtından dünyanın doğası üzerine birçok metafizik sonuç çıkarıyordu. Bu sonuçların sağlamlığı kuşkulu olabilir. Fakat Kant şüphesiz, iki şeyin onurunu taşır: birincisi, salt "çözümsel" (yani karşıtı iççelişkili) olmayan a priori bilgilerimiz olduğunu kavraması; ikincisi de bilgi kuramının felsefe bakımından önemini belirtmesi.

Kant'ın zamanından önce, bilgi a priori olunca çözümsel olduğu kabul edilirdi. Bu sözcüğün anlamı örneklerde daha iyi belirir. "Dazlak bir adam adamdır", "bir düzlem şekil şekildir", "kötü bir şair şairdir" dersem salt çözümsel bir yargı vermiş olurum: kendinden sözedilen özne en az iki özelliğiyle gösterilmiş ve bu özelliklerden biri ayrılarak vurgulanmıştır. Yukardaki gibi örnekler saçmadır ve gerçek yaşamda safsataya sapmaya hazırlanan bir söylevci dışında kimse bunları söylemez. Bunlara "çözümsel" denir çünkü yüklem, yalnızca öz-

nenin çözümlenmesiyle elde edilmiştir. Kant zamanından önce, a priori olarak inanabildiğimiz her yargının böyle olduğu sanılırdı. Yani hepsinde öznenin bir parçası olan bir yüklem bulunup vurgulanır. Eğer böyle olsaydı, a priori olarak bilinen bir şeyi kabul etmediğimizde belirgin bir çelişki içine düşmüş olurduk. "Dazlak bir adam dazlak değildir" aynı adamın dazlak olduğunu hem bildirir hem yadsır, bu yüzden de çelişkili olurdu. Böylece, Kant-öncesi filozoflara göre çelişmezlik yasası, bir şeyin hem belli bir nitelikte olması hem de olmamasının olanaksızlığını bildirerek her a priori bilginin doğruluğunu belirtmiş oluyordu.

Kant'tan önce gelen Hume (1711-76) bilginin neye göre a priori olduğu üzerinde geleneksel görüşü kabul ederek, daha önce çözümsel kabul edilen, başta neden ve etki olmak üzere birçok örneklerde, bağıntının gerçekte bireşimsel (synthetic) olduğunu buldu. Hume'dan önce, hiç olmazsa usçular, eğer yeterli bilgimiz olsaydı nedenden etkinin mantıksal olarak çıkarılabileceğini kabul ederlerdi. Hume (şimdi genellikle kabul edilmesi gerektiği gibi, doğru olarak) bunun olanaksızlığını kanıtladı. Bundan da neden ve etki bağıntısı üzerine hiçbir şeyin *a priori* olarak bilinemeyeceği biçimindeki çok daha şüpheli öneriyi çıkardı. Usçu gelenek içinde eğitim görmüş olan Kant, Hume'un şüpheciliğinden çok sarsıldı ve bir yanıt bulmaya çalıştı. Yalnızca neden ve etki bağlantısının değil, fakat cebir ve geometrinin bütün önerilerinin de, çözümsel değil, "bireşimsel" olduğunu anladı: bütün bu önerilerde, öznenin çözümlenmesi yüklemi vermezdi. Onun hazır örneği 7 + 5 = 12'dir. 12'yi vermek için 7 ile 5'in birleştirilmesi gerektiğini haklı olarak belirtiyordu; 12 idesi bunlar içinde yoktur, bunları birleştirme idesi içinde de yoktur. Böylece, her tür arı matematiğin a priori olmasına karşın bireşimsel olduğu sonucuna vardı; ve bu sonucun ortaya çıkardığı yeni sorunun çözümünü aramaya girişti.

Kant'ın, felsefesinin temeline koyduğu soru, yani "Arı matematik nasıl olabilir?" ilginç ve zor bir sorudur. Salt şüpheci olmayan her felsefenin buna bir yanıt bulması gerekir. Salt deneycilerin, matematik bilgimizin, tikel örneklerden tümevarımla türetildiği yanıtının, iki sebeple uygun olmadığını daha önce gördük: birincisi, tümevarımsal ilkenin kendisinin sağlamlığı tümevarımla kanıtlanamıyordu; ikincisi, "iki iki daha dört eder" gibi genel matematik önerileri, bir tek örnek üzerinde düşünülerek açıkça kesinlikle bilinebiliyor ve doğruluklarını gösteren öteki örneklerin sayılması onlara bir şey kazandırmıyor. Böylece, matematiğin genel önerileri üzerindeki bilgimizin (aynı şey mantık için de söylenebilir), "bütün insanlar ölümlüdür" gibi deneysel genellemelere dayanan (yalnızca olası) bilgimizden ayrı bir şey sayılması gerekir.

Sorun, herbir deneyin tikel olmasına karşın, bu tür bilginin genelliği olgusundan geliyor. Şimdiye dek deneyimizden geçmemiş tikel şeyler üzerine sanki birtakım doğrular bilebilmemiz tuhaf görünüyor; fakat mantık ve aritmetiğin öyle şeylere uygulanacağından şüpheye düşmek kolay değildir. Bundan iki yüzyıl sonra Londra'da kimlerin oturacağını bilmiyoruz, fakat onlardan herhangi ikisiyle başka bir ikisinin birlikte, onlardan dördünü oluşturacağını biliyoruz. Deneyimizden geçmeyen şeyler üzerinde birtakım gerçekleri önceden görmüş gibi olmak gerçekten şaşırtıcıdır. Bu sorunu Kant'ın çözüşü, kanımca doğru olmamakla birlikte, ilginçtir. Nedir ki bu çözüş biçimi çok zordur ve başka başka filozoflarca başka başka anlaşılmıştır. Bu yüzden onu yalnızca dış çizgileriyle verebiliriz ve bu bile Kant'ın sisteminin birçok temsilcisine yanıltıcı görünecektir.

Kant'a göre bütün deneylerimizde birbirinden ayırt edilmesi gereken iki öğe var, birisi nesneden (yani bizim "fiziksel nesne" dediğimiz şeyden) öteki de kendi doğamızdan gelir.

Özdek ile duyu-verilerini tartışırken görmüştük ki, fiziksel nesne bir araya gelmiş duyu-verilerinden başkadır, ve duyu-verilerinin bizimle fiziksel nesne arasındaki bir etkileşimin sonucu olarak görülmesi gerekir. Buraya dek Kant'la uyuşma durumundayız. Fakat Kant'ın farklı yanı bizimle fiziksel nesnelerin paylarını bölüştürme biçimindedir. O, duyuma sunulmuş olan ham maddenin —renk, katılık v.b.— nesneye bağlı olduğunu düşünür, bizim sağladığımız şey zaman ve uzam içindeki düzenleme, ve duyu-verileri içinde, ölçüştürme ya da birinin ötekinin nedeni olarak ya da başka biçimde düşünme sonucu olan bütün bağıntılardır. Bu görüşe destek olarak gösterdiği başlıca sebep, bizim zaman ve uzam ile nedensellik ve ölçüştürme üzerine a priori bilgilerimizin olduğu, fakat duyumun ham maddesi üzerinde böyle bir bilgimizin olmadığıdır. Der ki: deneyimize girecek herhangi bir şeyin, bizim önsel bilgimiz içinde onun için belirlenmiş olan nitelikleri göstermesi gerektiğine inanabiliriz, çünkü bu nitelikler bizim kendi doğamızdan gelir ve bu yüzden de hiçbir şey bu nitelikleri kazanmadan deneyimize giremez.

Kant, "kendinde şey"* dediği fiziksel nesneyi özünde bilinemez olarak görür; bilinebilen, onun olay (fenomen) dediği şey, yani deneyimize girmiş durumuyla nesnedir. Olayın, bizimle nesnenin kendisinin ortak ürünümüz olarak, bizden gelen nitelikleri bulunduğu, bu yüzden de bizim a priori bilgimize uygun olduğu kesindir. Böylece bu bilginin, bizim bütün gerçek ve olabilir deneyimizde doğru olmasına karşın, dış deneye uygun olabileceği sanılmamalıdır. Bu durumda, a priori bilginin varlığına karşın, biz kendinde şey üzerinde ya da

Kant'ın "kendinde şey"i, tanımında fiziksel nesneyle özdeştir, yani duyumların nedenidir. Tanımından çıkarılan özellikler bakımından özdeş değildir çünkü Kant'a göre (nedenle ilgili kimi tutarsızlıklara karşın) kategorilerden hiç birinin "kendinde şey"e uygulanamayacağını bilebiliriz.

deneyin gerçek ve olabilir nesnesi olmayan herhangi bir şey üzerinde bir şey bilemeyiz. Bu yoldan, usçuların savlarıyla deneycilerin kanıtlamalarını uzlaştırmaya çalışır.

Kant felsefesinin eleştirilecek ayrıntılarla ilgili yönleri bir yana, onun yöntemiyle a priori bilgi sorununu çözmek için yapılacak her girişime karşı öldürücü görünen bir engel vardır. Açıklanması gereken şey olayların her zaman mantık ve aritmetiğe uygun olacağına nasıl inandığımızdır. Mantık ve aritmetiğin bizden yardım gördüğünü söylemek bunu açıklamaz. Bizim doğamız da herhangi bir şey gibi, varolan dünyanın bir olgusudur ve onun değişmez kalacağına güvenilemez. Kant haklıysa, öyle olabilir ki, yarın bizim doğamız iki iki dahayı beş ettirecek biçimde değişebilir. Bu olanağı onun hiç düşünmediği anlaşılıyorsa da bu, son aşamada, onun aritmetik önerileri korumak bakımından çok istediği güvenilirliği ve tümelliği yok edebilir. Bu olanağın biçimsel bakımdan, zamanın kendisinin de öznenin olaya yüklediği bir biçim olduğunu, bu yüzden de bizim gerçek Ben'imizin zaman içinde bulunmayıp yarını da olmadığını öne süren Kant'çı kuramla bağdaşmadığı doğrudur. Fakat onun da yine, olayların zaman-düzeninin bu olayların gerisindeki niteliklerle belirlendiğini kabul etmesi gerekir ki, bu da bizim usavurmamızın özü bakımından yeterlidir.

Üstelik düşündükçe, eğer bizim aritmetik bilgilerimizde bir doğru yan varsa bunların şeylere, biz onları düşünsek de düşünmesek de uyması gerektiği açıklık kazanır. Fiziksel nesneler deneye girmemiş olsa bile, yine iki fiziksel nesneyle başka iki fiziksel nesnenin dört fiziksel nesne etmesi gerekir. Bunu kabul etmek, doğallıkla, iki iki daha dört eder derken anlatmak istediğimiz şeyin kapsamına girer. Bunun doğru olduğu, iki olayla başka iki olayın dört olay ettiğinin doğruluğu kadar şüphesizdir. Bu durumda Kant'ın çözüm biçimi, a priori önerilerin doğruluğunu açıklama girişimin-

deki başarısızlığının dışında, bunların kapsamlarını da haksız yere sınırlıyor.

Kant'ın savunduğu özel öğretiler bir yana, filozoflar arasında, a priori şeylere bir anlamda zihinsel diye bakmak, onların dış dünyanın herhangi bir olgusuna değil de bizim onları düşünüş biçimimize bağlı olduğunu düşünmek pek yaygındır. Bundan önceki bölümde, genellikle "düşüncenin yasaları" denen üç ilkeyi belirtmiştik. Onların böyle adlandırılmasına neden olan görüş doğal bir görüştür, fakat bunun yanlış olduğunu düşünmek için güçlü sebepler var: Örnekleme bakımından çelişmezlik yasasını alalım. Bu genel olarak "Bir şey hem var hem de yok olamaz" biçiminde söylenir ki, herhangi bir şeyin aynı zamanda hem aynı nitelikte olup hem de olmamasının olanaksızlığı olgusunu belirtmek amacını güder. Böylece örneğin bir ağaç eğer kayınsa, kayın-değil olamaz, masam dikdörtgense dikdörtgen-değil olamaz v.b.

Şimdi, bu ilkeye **düşüncenin** bir yasası denmesini doğal gösteren şey, onun zorunlu doğruluğuna kendimizi inandırma yolunun, dış gözlemden değil de düşünceden geçmesidir. Bir ağacın kayın olduğunu gördüğümüzde, onun aynı zamanda kayın-değil olmadığına inanmak için ona yeniden bakmamız gerekmez; yalnız başına düşünce, bunun olanaksızlığını bize bildirir. Fakat bundan, çelişmezlik yasasının bir **düşünce** yasası olduğu sonucunu çıkarmak yine de yanlıştır. Biz, çelişmezlik yasasına inanırken, zihnin çelişmezlik yasasına inanacak biçimde yapılmış olduğuna inanmış olmuyoruz. **Bu** inanç çelişmezlik yasasına inanmayı önceden kabul eden ruhbilimsel düşünüşün, sonradan gelen bir sonucudur. Çelişmezlik yasasına inanmak, yalnızca düşünce üzerine değil, şeyler üzerine bir inanmadır. Bu, örneğin eğer belli bir ağacın kayın olduğunu düşünüyorsak onun aynı zamanda kayın-değil olduğunu **düşünemeyeceğimize** inanmak değildir; bu, eğer ağaç kayın **ise** onun aynı zamanda kayın-değil olamayacağına

inanmaktır. Yani çelişmezlik yasası yalnızca düşünce üzerine değil, şeyler üzerine bir yasadır; ve çelişmezlik yasasına inanmak bir düşünce ise de çelişmezlik yasasının kendisi bir düşünce değil, fakat dünyadaki şeyleri ilgilendiren bir olgudur. Eğer biz çelişmezlik yasasına inandığımızda, bu inanç dünyadaki şeyler için doğru olmasaydı, bizim onu doğru diye **düşünmek** zorunda oluşumuz olgusu, çelişmezlik yasasını yanlış olmaktan kurtaramazdı ve bu, yasanın bir **düşünce** yasası olmadığını gösterir.

Buna benzer bir uslama herhangi başka bir a priori bilgiye de uygulanabilir. İki iki daha dört eder dediğimizde bu, düşünce üzerine bir yargı değil, gerçek ve olabilir bütün çiftler üzerine bir yargıdır. Zihnimizin iki iki daha dört ettiğine inanacak biçimde yapılmış olduğu olgusu, doğru olmakla birlikte, kesinlikle, ikiyle ikinin dört ettiğini söylediğimiz zaman söylemek istediğimiz şey bu değildir. Ve ikiyle ikinin dört etmesini, zihnimizin yapısıyla ilgili hiçbir olgu **doğru** yapamaz. Böylece, a priori bilgimiz, yanlış değilse, yalnızca zihnimizin yapısı üzerine bir bilgi değil, fakat zihinsel olsun olmasın dünyadaki bütün şeylere uygulanabilen bir bilgidir.

Gerçekte, bütün a priori bilgimiz, zihinsel dünyada ya da fiziksel dünyada, uygun deyimiyle, **varolmayan** varlıklarla ilgili gibi görünür. Bu varlıklar dildeki adsal olmayan sözcüklerle anılabilen şeylerdir; nitelik ve bağıntı biçimindeki varlıklardır. Örneğin, *odanın içinde bulunduğumu kabul edelim*; benim varoluşum var, odanın var, "içinde"nin var mı? Yine de "içinde" sözcüğünün bir anlamı olduğu açıktır; benimle oda arasındaki bir bağıntıyı belirtiyor. Bu bağıntı, benim ve odanın varoluşumuz anlamında onun da varolduğu söylenemese de, yine de bir şeydir. "İçindelik" bağıntısı, bizim düşünüp anlayabileceğimiz bir şeydir, çünkü onu anlamasaydık, "odanın içindeyim" tümcesini de anlayamazdık. Bir çok filozoflar, Kant'a uyarak, bağıntıların zihnin bir işlemi olduğunu, kendinde şey-

lerin bağıntıları bulunmadığını, zihnin, bir düşünce eylemi içinde bunları bir araya getirip, onlarda bulunduğunu kabul ettiği bağıntıları ürettiğini kabul ettiler.

Bununla birlikte bu görüş, daha önce Kant'a karşı ileri sürdüklerimize benzeyen karşı çıkmalara açık gibi görünüyor. "Odanın içindeyim" önermesini doğru yapan şeyin düşünce olmadığı açık görünüyor. Odamda bir kulağakaçan bulunduğunda, benim de, kulağakaçanın da, başka birisinin de bunun doğruluğundan haberi olmasa bile, bu yine doğru olabilir; çünkü bu doğru yalnızca kulağakaçanla odayı ilgilendirir başka hiçbir şeye bağlı değildir. Böylece bağıntılar, bundan sonraki bölümde daha tam olarak göreceğimiz gibi, ne zihinsel ne de fiziksel olan bir dünyaya yerleştirilmelidir. Bu dünya felsefe için, özellikle a priori bilgiler sorunu için çok önemlidir. Bundan sonraki bölümde onun doğasını ve üzerinde uğraştığımız sorularla bağıntısını açıklamaya geçeceğiz.

IX
TÜMELLER DÜNYASI

Bundan önceki bölümün sonlarında, bağıntı türünden varlıkların, hem fiziksel nesnelerin hem de zihin ve duyu-verilerinin varlıklarından, bir bakıma başka bir varlıkları olduğunu görmüştük. Bu bölümde bu tür varlığın doğasının ne olduğu ve ayrıca bu tür varlığı olan ne gibi nesneler bulunduğu üzerinde duracağız. Önce ikinci sorudan başlayacağız.

Şimdi ele aldığımız sorun çok eski bir sorundur, felsefeye Platon ile girmiştir. Platon'un "idealar kuramı" tam da bu sorunun çözümüne bir girişimdir, ve kanımca şimdiye dek yapılmış girişimlerin en başarılısıdır. Aşağıda savunulacak kuram, yalnızca zamanın zorunlu kıldığı değişmeler dışında geniş bölümüyle Platon'undur.

Platon için bu sorunun ortaya çıkışı az çok şöyledir: Diyelim, **adalet** gibi bir düşünceyi ele almışız. Eğer adaletin ne olduğunu kendi kendimize sorarsak, şu, şu ya da şu adaletli eylemleri, ortak olarak nelerinin bulunduğunu saptayacak biçimde ele alarak işe başlarız. Bunların hepsi, bir anlamda, adaletli olan her şeyde bulunup başka hiçbir şeyde bulunmayan bir ortak doğadan pay almış olmalıdırlar. Hepsinin de adaletli olmasını sağlayan bu ortak doğa, adaletin kendisi, günlük yaşamın olgularıyla birleşerek adaletli eylemlerin çeşitliliğini üretecek arı özdür. Ortak olgulara uygulanabilen herhangi başka bir sözcük örneğin "aklık" için de durum böyledir. Sözcük çok sayıda tikel şeylere uygulanabilir, çünkü hepsi de ortak bir doğa ya da özden pay alırlar. Platon'un "idea" ya da "biçim" dediği şey bu arı özdür. (Onun düşündüğü anlamda ideaların, zihnin bunları anlayabilmesine karşın, zihinde bulunduğu sanılmamalıdır). "Adalet" ideası adaletli olan hiçbir şeyle özdeş değildir; o tikel kendisinden pay aldıkları bir şeydir. Tikel olmadığına göre kendisi duyu dünyasında bulunamaz. Üstelik duyu nesneleri gibi ömürsüz ve değişken değildir: hep kendi kendisidir, değişmez ve yok edilemez.

Böylece Platon bir duyu-üstü dünyaya gitti, duyuların alışılmış dünyasından daha gerçek olan ideaların gerçek dünyasına ki, gerçeğin, duyu-dünyasına düşen soluk bir yansıma veren de odur. Platon için doğru gerçek dünya idealar dünyasıdır; çünkü duyu dünyasındaki şeyler üzerine ne söylemek istersek isteyelim, yalnızca onların, kendi niteliklerini oluşturan şu ve şu idealardan pay aldıklarını söyleyebiliriz. Bundan sonra bir gizemciliğe geçmek kolaydır artık. Bir gizemsel aydınlanma içinde, duyu nesnelerini gördüğümüz gibi ideaları da **göreceğimizi** umarız ve ideaların göklerde bulunduğunu düşleyebiliriz. Bu gizemsel gelişmeler çok doğaldır, fakat kuramın temeli mantıktadır ve biz de onu mantığa dayalı olarak ele alacağız.

İdea sözcüğü, zaman içinde, Platon'un "idea"larına uygulandıklarında çok yanıltıcı olan çağrışımlar kazandı. Bu yüzden, Platon'un düşündüğü anlamda, biz idea sözcüğü yerine "tümel" sözcüğünü kullanacağız. Platon'un burada düşündüğü varlık türünün özü, duyulara sunulan tikel şeylerin karşıtıdır. Biz duyulara sunulmuş olan herhangi bir şeye ya da duyulara sunulmuş olanlarla aynı doğada olanlara tikel diyoruz; buna karşı, bir tümel birçok tikellerce paylaşılan ve daha önce gördüğümüz gibi, adaletle adaletliyi ve aklık ile ak'ı birbirinden ayırt eden nitelikleri olan bir şeydir.

Kullanılan sözcükleri incelersek, kaba çizgileriyle, özel adların tikelleri, genel adlar, sıfatlar ve ilgeçlerin ve eylemlerin tümelleri belirttiklerini görürüz. Adıllar tikelleri gösterir, fakat bulanıktırlar: hangi tikelleri gösterdiklerini ancak duruma ve koşullara bakarak anlarız. "Şimdi" sözcüğü bir tikeli yani şu anı gösterir; fakat adıllar gibi o da bulanık bir tikeli gösterir, çünkü şimdi her an değişiktir.

Görülebilir ki, bir tümeli gösteren hiç olmazsa bir sözcük olmadan bir tümce kurulamaz. En azı "bunu seviyorum" gibi bir söz olabilir. Fakat burada bile "sevmek" bir tümeldir, çünkü hem ben başka şeyleri de sevebilirim hem de başkaları da bir şeyleri sevebilir. Demek ki bütün doğrular tümelleri gerektirir ve doğruların bütün bilgisi tümelleri tanımayı gerektirir.

Sözlükte bulunan hemen bütün sözcüklerin tümeller olduğunu gördükten sonra, felsefe öğrenenlerin dışında hiç kimsenin, tümeller denen varlıklardan haberi olmayışı şaşırtıcıdır. Doğallıkla, biz bir tümce içinde tikelleri göstermeyen sözcükler üzerinde durmayız, bir tümeli gösteren bir sözcük üzerinde dursak bile, doğal olarak onun, tümelin altında gelen tikellerden biri olduğunu düşünürüz. Örneğin "Charles I'in başı kesilmiştir" tümcesini duyduğumuzda, biz doğal olarak Charles I'i, Charles I'in başını ve Charles I'in başının kesilmesi eylemini düşünürüz ve bunların hepsi de tikellerdir; fakat birer

evrensel olan "baş" ve "kesme" sözcüklerinin üzerinde durmayız. Bu tür sözcükleri eksik ve bulanık buluruz; onlarla bir şey yapılabilmesi için belli koşullar olması gerekirmiş gibi görünür. Bu yüzden tümelleri oldukları gibi görmekten kaçınırız, ta ki felsefe incelemeleri bizi onları görmeye zorlayıncaya dek.

Filozoflar arasında bile, denebilir ki genel olarak, yalnızca sıfatlar ve şey adlarıyla gösterilen tümeller üzerinde daha çok durulmuş, eylemler ve ilgeçler genellikle gözden kaçmıştır. Bu atlamanın, felsefe üzerinde çok büyük bir etkisi oldu; Spinoza'dan beri metafiziklerden çoğunu geniş biçimde bunun belirlediğini söylemek, çok ileri gitmek sayılmaz. Bunun oluşu dış çizgileriyle şöyledir: Genel olarak söylersek, sıfatlar ve genel adlar tekil şeylerin nitelik ve özelliklerini anlatırlar, oysa ilgeç ve eylemler, iki ya da daha çok şey arasındaki bağıntıları gösterirler. Böylece ilgeç ve eylemlerin savsaklanması, her önermeye iki ya da daha çok şey arasındaki bağıntıyı göstermekten çok, bir tek şeye bir özellik yüklüyormuş gibi bakılması eğilimini doğurur. Bu yüzden, son aşamada, nesneler arasındaki bağıntılar biçiminde varlıklar bulunamayacağı kabul edildi. Buna göre ya dünyada ancak bir tek şey olabilir ya da birçok şeyler varsa onların herhangi biçimde etkileşmeleri olanaksızdır, çünkü her etkileşim bir bağıntıdır ve bağıntılar olanaksızdır.

Bunlardan, Spinoza'nın savunduğu ve günümüzde de Bradley'in ve birçok başka filozofların tuttuğu birincisine **bircilik** denir. Leibniz'in savunduğu fakat günümüzde pek yaygın olmayan ikincisine **monatçılık** denir, çünkü yaratılmış ayrı ayrı şeylerden her birine **monat** denir. Bu iki karşıt felsefeden ikisi de, ilginçlikleri yanında, kanımca tümellerin bir türüne haksız bir önem vermenin sonucudur. Gerçekte, eğer birisi tümeller diye bir şey olduğuna tümüyle karşı çıksa, **nitelik** diye tümeller bulunabileceğini, yani sıfat ve adların gösterdiği

tümellerin bulunduğunu kesinlikle kanıtlayamayız, oysa ilişkilerin olduğunu, yani eylem ve ilgeçlerle gösterilen tümeller bulunduğunu kanıtlayabiliriz.

Örnek olarak **aklık** evrenselini alalım. Eğer böyle bir tümel olduğuna inanıyorsak, şeylerin, aklık *nitelikleri* olması bakımından ak olduklarını söylemeliyiz. Bu görüşe Berkeley ve Hume, yoğun bir çabayla karşı çıktılar ve daha sonraki deneyciler de onları izledi. Bunların karşı çıkışları "soyut ideler"e karşı çıkma biçimini alıyordu. Dediklerine göre, biz aklığı düşünmek istediğimizde, tikel bir ak şeyin imgesini kurarız ve bu tikel üzerinde usavurma yaparız, bu arada, onun için çıkardığımız sonuçların herhangi bir ak şey için doğru olmayabilecek sonuçlar olmamasına özen gösteririz. Zihnimizdeki gerçek süreci açıklamak bakımından şüphesiz bu, geniş çapta doğrudur. Örneğin, geometride, bütün üçgenler için bir şey kanıtlamak istediğimizde, bir tikel üçgen çizer ve onun üzerinde düşünürüz, bu arada da bu tikel üçgenin öteki bütün üçgenlerle ortak olmayan hiçbir özelliğini kullanmamaya özen gösteririz. Bir acemi, yanlıştan kaçabilmek için, çokluk olanak oranında birbirine az benzeyen birkaç üçgen çizmeyi yararlı bulur, öyle ki, düşündüğü şeylerin bunların hepsine de uygulanabileceğini görebilsin. Fakat kendi kendimize, bir şeyin ak olduğunu ya da üçgen olduğunu nasıl bilebildiğimizi sorunca güçlük de başlar. Eğer **aklık** ve **üçgenlik** tümellerini kullanmak istemezsek tikel bir ak yama ya da tikel bir üçgen seçeceğiz ve eğer herhangi bir şey bunlarla uygun türden bir benzerlik gösterirse o aktır ya da üçgendir diyeceğiz. Fakat o zaman da gerekli benzerliğin bir tümel olması gerek. Birçok ak şeyler olduğuna göre benzerliğin, birçok tikel ak şey çiftleri arasında geçerli olması gerek, oysa tümelliğin niteliği de budur. Her çift arasında başka başka benzerlikler olduğunu söylemek yarar sağlamaz, çünkü o zaman da bu benzerliklerin birbirine benzediğini söyleyeceğiz ve böylece sonunda

benzerliğin bir tümel olduğunu kabul etmek zorunda kalacağız. Demek ki benzerlik ilişkisinin gerçek bir tümel olması gerek. Bir kez de bu tümeli kabul ettikten sonra, aklık ve üçgenlik türünden tümelleri kabul etmekten kaçınmak için zor ve anlaşılmaz kuramlar uydurmanın bir yararı olmadığını anlamış oluruz.

Berkeley ile Hume "soyut ideler"e karşı çıkışlarının bu çürütülmesini kavrayamadılar, çünkü karşıtları gibi onlar da tümel olarak yalnızca **nitelikleri** düşünüyorlar, **bağıntıları** hiç görmüyorlardı. Bu durumda usçuların deneyciler karşısında haklı çıktıkları bir alan daha bulmuş oluyoruz, nedir ki, bağıntıların savsaklanması ya da yoksanması sonucu olarak, usçuların yaptıkları çıkarımlar da deneycilerin yaptıklarına bakışla, yanılmaya, eğer dahası olabilirse, daha da yatkındır.

Tümel olan varlıkların bulunması gerektiği kabul edildikten sonra, ilk kanıtlanması gereken şey, bunların varlıklarının yalnızca zihinsel olmadıklarıdır. Bunun anlamı, böylesi bir varlığın, zihnin onu düşünmüş ya da herhangi bir yoldan kavramış olmasından bağımsız olduğudur. Bu konuya bundan önceki bölümün sonlarında değinmiştik, fakat şimdi, tümel varlıkların ne tür varlıklar olduğu üzerinde daha kapsamlı biçimde düşünmemiz gerekiyor.

"Edinburgh Londra'nın kuzeyindedir" gibi bir önermeyi ele alalım. Burada iki yer arasında bir bağıntımız var ve bu bağıntının, bizim onu bilmemizden bağımsız olarak varolduğu görülüyor. Edinburgh'un Londra'nın kuzeyinde olduğunu öğrendiğimizde, yalnızca Edinburgh ile Londra'yı ilgilendiren bir şey bilmiş oluyoruz: önerinin doğruluğunu, onu öğrenmiş olmakla biz sağlamış olmuyoruz, tersine biz yalnızca, biz onu bilmeden önce de varolan bir şeyi anlamış oluyoruz. Hiçbir insansal varlık kuzey ya da güney diye bir şey bilmese, giderek evrende hiçbir zihin olmasa da, Edinburgh'un bulunduğu

yeryüzü bölümü Londra'nın bulunduğu bölümün kuzeyinde bulunurdu. Buna doğallıkla ya Berkeley'in ya da Kant'ın kanıtlamalarına dayanan birçok filozof karşı çıkmıştır. Fakat biz daha önce bu kanıtlamaları gördük ve uygun olmadıklarına karar verdik. Buna göre şimdi, Edinburgh'un Londra'nın kuzeyinde bulunuşu olgusunda hiçbir zihinsel şeyin önvarsayılmadığını kabul edebiliriz. Fakat bu olgu, bir tümel olan "kuzeyinde" bağıntısını gerektiriyor; eğer bu olgunun bir öğesi olan "kuzeyinde" bağıntısı zihinsel bir şey gerektiriyorsa bütün olgunun da zihinsel bir şeyi gerektirmemesi olanaksız olurdu. Demek ki bu bağıntının da, birbirine bağladığı terimler gibi, düşünceye bağlı olmadığını, düşüncenin kavradığı fakat yaratmadığı özgür dünyanın bir şeyi olduğunu kabul etmemiz gerek.

Bununla birlikte, bu sonuç da şöyle bir güçlük ortaya çıkarır: "kuzeyinde" sözcüğünün, Edinburgh ve Londra'nın varolduğu anlamda bir **varoluşu** görünmüyor. Eğer "bu bağıntı nerede ve ne zaman varoluyor" diye sorsak yanıtım "Hiçbir zaman ve hiçbir yerde" olması gerekir. "Kuzeyinde" bağıntısını bulabileceğimiz, bir zaman da bir yer de yoktur. Londra'da olmadığı gibi Edinburgh'da da yoktur, çünkü bu ikisini yan tutmadan birbirine bağlar. Onun herhangi belli bir zamanda da bulunduğunu söyleyemeyiz. Oysa duyularla ya da içebakışlarla kavranan her şey belli bir zamanda geçer. Demek ki "kuzeyinde" bağıntısı şöyle şeylere göre kökten bir başkalıktadır. Ne uzamdadır ne zamandadır, ne özdeksel ne de zihinseldir, fakat bir şeydir.

Birçok kimseleri tümellerin gerçekten zihinsel varlıklar olduğunu düşünmeye götüren şey geniş çapta tümellere özgü varlık biçimidir. Bir tümel üzerinde düşünebiliriz, o zaman da bu düşüncemiz, herhangi bir zihinsel eylem gibi, tam sıradan anlamda varolmuş olur. Örneğin aklığı düşündüğümüzü kabul edelim. **Bir anlamda,** aklığın bizim zihnimizde bulundu-

ğu söylenebilir. Burada, IV. Bölümde Berkeley'i tartışırken belirttiğimiz belirsizlik vardır. En doğru anlamıyla, bizim zihnimizdeki, aklık değil aklığı düşünme eylemidir. İde sözcüğüne bağlı olan, yine aynı yerde belirttiğimiz belirsizlik buradaki karışıklığı yaratıyor. Bu sözcüğün bir anlamında, yani bir düşünce eyleminin **nesnesini** belirttiği anlamda, aklık bir "ide"dir. Demek ki eğer belirsizliğe karşı bir önlem alınmazsa, aklığın öteki anlamda bir ide olduğu sanısına varabiliriz ki, o zaman aklığın zihinsel olduğu sonucuna varırız. Fakat böyle düşündüğümüzde onu öz niteliği olan tümellikten yoksun bırakmış oluruz. Bir insanın düşünce eylemiyle başka bir insanınki zorunlu olarak birbirinden başkadır; bir insanın belli bir zamandaki düşünce eylemi de zorunlu olarak aynı insanın başka bir zamandaki düşünce eyleminden başkadır. Demek eğer aklık, düşünce nesnesinin karşıtı olarak düşüncenin kendisi olsaydı, ne iki ayrı adam onu düşünebilir, ne de aynı adam onu iki kez düşünebilirdi. Birçok aklık düşüncelerinde ortak olan şey onların **nesneleridir** ve bu nesne bütün o düşüncelerden başka bir şeydir. Bu durumda tümeller, bilindikleri zaman düşüncenin nesneleri olmalarına karşın, düşünce değildir.

Yalnızca zaman içindeki şeylerin varoluşundan sözetmeyi uygun buluyoruz, yani onların **içinde** geçtikleri bir zaman belirtebilmeliyiz (onların her zaman varolmalarını da dışlamadan). Böylece düşünce ve duygular, zihinsel ve fiziksel nesneler varolurlar. Fakat tümeller bu anlamda varolmazlar, onların **olduklarını** ya da varlıkları bulunduğunu söyleyeceğiz ki, burada "varlık", zaman dışı olarak, "varoluşun" karşıtıdır. Buna göre tümeller dünyası, bir varlık dünyası olarak da betimlenebilir. Varlık dünyası, değişmez, katı ve doğrudur, matematikçilere, mantıkçılara, metafizik dizge kurucularına ve yaşamı değil de yetkinliği sevenlere hoş görünür. Varoluş dünyası ise, geçicidir, belirsizdir, keskin sınırları yoktur, hiçbir be-

lirli tasarı ve düzeni yoktur, fakat bütün düşünce ve duygular ondadır, duyunun bütün verileri, bütün fiziksel nesneler, iyiliği ya da kötülüğü dokunan her şey, yaşam ve dünyanın değerini artırıp azaltan her şey onun içindedir. Kendi yaratılışımıza göre ya birinin ya da ötekinin karşısında düşüncelere dalmayı yeğleriz. Yeğlemediğimiz, belki de yeğlediğimizin bir imgesi gibi görünecek ve onu, herhangi bir anlamda gerçek olarak görülmeye değer bulmayacağız. Fakat doğru olan, ikisinin de bizim ilgimize değdiği, ikisinin de gerçek ve metafizikçiler için önemli olduğudur. Gerçekte iki dünyayı birbirinden ayırdığımız anda aralarındaki bağıntı üzerinde düşünmek de zorunlu olur.

.Fakat önce, tümeller üzerindeki bilgimizi incelemeliyiz. Bundan sonraki bölümde bunun üzerinde duracağız ve göreceğiz ki, bu tümeller üzerindeki düşüncelerimizin başlangıç yeri olan a priori bilgi sorununu çözecektir.

X
TÜMELLER BİLGİMİZ ÜZERİNE

Bir kişinin belli bir zamandaki bilgisi bakımından, tümeller, tikeller gibi tümellerin ile bilinenler, betimleme ile bilinenler ve tanımayla da betimlemeyle de bilinemeyenler olarak ayrılabilirler.

İlk olarak tümellerin tanıma yoluyla bilinmesi üzerinde duralım. Başlangıçta, açıktır ki biz, ak, kızıl, kara, tatlı, ekşi, ağır, sert v.b. biçimindeki yani duyu-verilerinden örneklenen nitelikteki tümelleri tanırız. Bir parça ak şey gördüğümüzde ilk adımda, bu tikel ak şeyi tanımış oluruz, fakat birçok ak şeyler gördüğümüzde bunların hepsinde ortak olan aklığı kolayca soyutlamayı öğreniriz ve bunu öğrenmekle de ak'ı tanımayı öğrenmiş oluruz. Benzeri bir süreç bize aynı türden başka bir

tümeli öğretecektir. Bu tür tümellere "duyulur" nitelikler denilebilir. Bunlar ötekilere göre daha az bir soyutlama çabasıyla kavranabilir ve öteki tümellere göre tikellere daha yakın görünürler.

Şimdi bağıntılara geliyoruz. Anlaşılması en kolay bağıntı, bir tek karmaşık duyu-verisinin ayrı bölümleri arasındaki bağıntıdır. Örneğin, üzerine yazı yazdığım bütün bir sayfayı bir bakışta görebilirim, böylece de bütün sayfa bir duyu-verisi içine girmiş olur. Fakat sayfanın kimi bölümlerinin ötekilerin solunda, kimilerinin de ötekilerin üstünde olduğunu algılarım. Bu örnekte soyutlama süreci şu yolu izler gibi görünüyor: Birbiri ardından birçok duyu-verileri görüyorum ve bunlardan biri ötekinin sonunda bulunuyor; başka başka ak şeylerde olduğu gibi bütün bu duyu-verilerinin de ortak bir yanları olduğunu görüyorum ve soyutlamayla anlıyorum ki bunların aralarındaki ortak yan, bölümleri arasındaki belli bir bağıntı yani benim "solunda olmak" dediğim bağıntıdır. Bu yoldan tümel bağıntıyı tanımış olurum.

Buna benzer yoldan, zaman içindeki öncelik sonralık bağıntısını da öğrenebilirim. Bir çan sesi duyduğumu kabul edelim: son çan sesi vurduğunda, daha önceki bütün sesler kulağımdadır ve daha önceki seslerin sonrakilerden önce vurduğunu algılayabilirim. Bellek konusunda da ansıdığım bir şeyin şimdiden daha önce geçmiş olduğunu algılayabilirim. Bu kaynakların hepsinden, tümel öncelik ve sonralık bağıntısını, tıpkı "solunda olmak" bağıntısını soyutladığım gibi soyutlayabilirim. Yani uzam bağıntısı gibi, zaman-bağıntısı da tanıdığım şeylerdir.

Bunlara çok benzeyen yoldan tanıdığımız başka bir bağıntı da benzerliktir. Aynı anda iki boz tonu görsem, bunların birbirine benzediğini görebilirim; aynı zamanda bir de kızıl tonu görsem, iki boz arasındaki benzerliğin her bozun kızılla olan benzerliğinden daha büyük olduğunu görürüm. Bu yoldan da

benzeyiş tümellini tanımış olurum.

Tikeller arasında olduğu gibi, tümeller arasında da hemen görülebilecek bağıntılar vardır. Az önce gördük ki iki boz tonu arasındaki benzerliğin bunların her biriyle kızıl tonu arasındaki benzerlikten daha büyük olduğunu algılayabiliyorduk. Burada iki bağıntı arasındaki bir bağıntıyı yani "den büyük" bağıntısını ele aldık. Böyle bağıntılar üzerine bilgimiz, bunların, duyu-verileri durumundakilere göre daha büyük bir algılama gücü gerektirmelerine karşın, yine de dolaysız ve (hiç olmazsa kimi durumlarda) yine de şüphesizdirler. Yani duyu-verilerinde olduğu gibi, evrensellerle ilgili dolaysız bilgi de vardır.

Şimdi a priori bilgi sorununa dönersek ki, tümelleri ele aldığımız sırada çözülmemiş olarak bırakmıştık, artık kendimizi bu konuyla, daha öncekine göre çok daha verimli biçimde uğraşabilecek durumda buluruz. "İki iki daha dört eder" önermesine geri dönelim. Söylenmiş olan şeylere göre oldukça açıklıkla görülür ki bu önerme, "iki" tümeliyle "dört" tümeli arasındaki bir bağıntıyı anlatıyor. Bu, şimdi saptamaya çalıştığımız bir öneriyi ortaya koyuyor, yani: Her a priori bilginin konusu yalnızca tümeller arasındaki bağıntılardır. Bu öneri büyük önem taşır ve a priori bilgiyle ilgili eski zorluklarımızın çözülmesinde çok yol kazandırır.

İlk bakışta önerimizin doğru değilmiş gibi görünebileceği tek durum, bir a priori önermenin bir sınıftan olan **bütün** tikellerin aynı zamanda bir başka sınıftan olduğunu ya da (ki bu da aynı şeydir) bir özelliği olan bütün tikellerin başka bir özelliği de olduğunu belirtmesi durumudur. Bir durumda bir özelliği değil de özelliği bulunan bir tikeli ele almış gibi görünebiliriz. "İki iki daha dört eder" önerisi yerinde bir örnektir; çünkü bu, "herhangi bir ikiye başka bir iki dört eder" ya da "iki tane ikilikten kurulmuş birtakım dörtlük bir takım eder" biçimlerinde de söylenebilir. Eğer böyle önerilerin yalnızca

tümeller üzerine olduğunu kanıtlarsak, önerimize de kanıtlanmış gözüyle bakılabilir.

Bir önermenin ne üzerine olduğunu bulmanın bir yolu, önermenin ne demek istediğini anlamak için, kendi kendimize, hangi sözcükleri anlamamız gerekiyor —başka deyimle, hangi nesneleri tanımamız gerekli— diye sormaktır. Önermenin ne demek istediğini anlar anlamaz, bunun doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu henüz bilmiyorsak bile, açıktır ki, önerinin gerçekte ne üzerine olduğunu tanımamız gerekir. Bu ölçü uygulandığında, tikeller üzerineymiş gibi görünen bir çok önerilerin evrenseller üzerine olduğu anlaşılır. "İki iki daha dört eder" özel durumunda onu "İki ikilikten oluşan herhangi bir takım bir dörtlük eder" anlamında yorumlamış olsak bile, "takım", "iki" ve "dört"ün ne anlama geldiklerini anlar anlamaz önermeyi anlayabileceğimiz yani onun neyi bildirdiğini görebileceğimiz açıktır. Dünyadaki bütün çiftleri anlamak gerekmez: eğer gerekseydi bizim öneriyi anlayamayacağımız bellidir, çünkü çiftlerin sayısı sonsuzdur, bu yüzden de hepsini tanımayız. Böylece genel yargımız, tikel çiftler üzerine, **böyle tikel çiftler bulunduğunu bildiğimiz anda,** yargılar belirtmesine karşın, kendiliğinden böyle çiftler bulunduğunu söylemez de belirtmez de ve böylece gerçek bir tikel çift üzerine bir yargı vermez. Varılan yargı şu ya da bu tikel çift üzerine değil tümel çift üzerinedir.

Böylece "İki iki daha dört eder" yargısı yalnızca tümeller üzerinedir, bu yüzden de, ilgili tümelleri tanıyan ve onların arasındaki, yargının belirttiği bağıntıyı kavrayabilen herkes onu bilebilir. Şunu, bilgimiz üzerine düşünmekle bulunmuş olan bir olgu olarak görmeliyiz, bizim tümeller arasındaki bu tür bağıntıları kimi durumlarda algılama, bu yüzden de kimi durumlarda, mantık ve matematiktekiler gibi genel a priori ilkeleri bilme gücümüz var. Daha önce bu tür bilgi üzerinde düşündüğümüzde gizemli görünen şey, bunun deneye ege-

men olup sonucunu önceden bilir gibi görünmesiydi. Oysa şimdi bunu'n yanlış olduğunu görüyoruz. Denenebilir olan **hiçbir** olay deneyden bağımsız olarak bilinemez. Biz iki şeyle iki şeyin dört ettiğini a priori olarak biliriz fakat, Brown ile Jones ikiyseler, Robinson ile Smith de ikiyseler Brown, Jones, Robinson ve Smith'in dört ettiklerini a priori olarak **bilemeyiz.** Bunun sebebi de şu: Brown, Jones, Robinson ve Smith yoksalar bu önerinin hiçbir anlamı kalmaz, onların olduklarını da ancak deneyle bilebiliriz. Yani, genel önerimizin a priori olmasına karşın, onun gerçek tikellere bütün uygulanmaları deneyi gerektirir, bu yüzden de bir deneysel ögeyi içerir. Bu durumda a priori bilgimizin gizemli görünen yanının bir yanlışa dayandığı görülmüş oluyor.

Gerçekte a priori olan yargımızın karşısına "bütün insanlar ölümlüdür" gibi deneysel bir genelleme koyarsak bu noktanın daha da aydınlanmasına yardımcı olur. Burada da ilgili tümellerin yani **insan** ve **ölümlünün** ne anlama geldiğini bildiğimiz anda önerinin anlamını da biliyoruz demektir. Önerimizin anlamını bilebilmek için bütün insan soyunu teker teker tanımak gerekmediği açıktır. Yani, bir a priori genel öneriyle deneysel bir genelleme arasındaki ayrım önerinin anlamından gelmiyor; onun kanıtının doğasından geliyor: Deneysel durumda kanıt tikel örneklerden oluşur. Bütün insanların ölümlü olduğuna inanırız, çünkü ölen sayısız insanlar olduğunu biliriz de belli bir yaş sınırını aşan bir örnek bilemeyiz. Buna inanmamız **adam** tümeli ile **ölümlü** tümeli arasında bir bağıntı gördüğümüzden değil. Eğer fizyoloji, yaşayan bedenleri yöneten genel yasalardan kalkarak yaşayan hiçbir organizmanın sonsuza dek canlı kalamayacağını kanıtlayabilirse bunun, **insan** ve **ölümlülük** arasında bir bağıntı vereceği, bunun da, ölen **insanların** özel kanıtlarına başvurmadan önerimizi bildirme olanağını bize sağlayacağı doğrudur. Fakat bu yalnızca genellememizin daha geniş bir genelleme içinde öbeklendiril-

diği anlamına gelir ki, bunun kanıtı da daha yaygın biçimde de olsa yine aynı türdendir. Bilimdeki ilerleme sürekli olarak bu tür sınıflamaları üretmekte ve bu yüzden bilimsel genellemeler için sürekli olarak daha geniş bir tümevarımsal taban vermektedir. Fakat bunun daha yüksek **dereceden** bir güvenilirlik sağlamasına karşın, bu başka **türden** bir güvenilirlik değildir: son dayanak tümevarımsal olarak kalır, yani mantık ve matematikte olduğu gibi tümeller arasındaki bir a priori bağlantıdan değil de örneklerden türemiş olur.

A priori genel önerilerle ilgili olarak iki karşıt noktanın gözetilmesi gerek. Birincisi, eğer birçok tikel örnekler biliniyorsa, genel önerimize ilk kez tümevarım yoluyla ulaşılır ve tümeller arasındaki bağlantı ancak daha sonra anlaşılabilir. Örneğin bir üçgenin kenarlarına karşı açılardan dikmeler çizildiğinde, üç dikmenin bir noktada birleşecekleri bilinir. Bu yargıya, birçok durumlara göre gerçekten dikmeler çizilerek ve bunların her zaman bir noktada birleştiklerini görerek varılabilir; bu deney bizi, genel kanıtlamayı aramaya ve bulmaya yöneltebilir. Böyle durumlar üzerinde bütün matematikçilerin ortak deneyleri vardır.

Öteki nokta daha ilginçtir ve felsefedeki önemi daha büyüktür. Kimi kez öyle olabilir ki bir tek örneğini bilmediğimiz durumlar için bir genel öneri biliyor olabiliriz. Şöyle bir durum alalım: Biliyoruz ki herhangi iki sayı birbiriyle çarpılabilir ve bundan **çarpım** dediğimiz sonuç çıkar. Yine biliyoruz ki çarpımları 100'den küçük bütün tam sayı ikilileri gerçekten çarpılarak çarpım değerleri çarpma çizelgelerine yazılmıştır. Bir yandan da tam sayıların sayısı sonsuzdur ve ancak sonlu sayıda tam sayı ikilileri insanlarca düşünülmüştür ya da düşünülebilir. Yani öyle tam sayı ikilileri vardır ki insanlarca düşünülmüş olmadığı gibi bundan sonra da düşünülemez ve bunların hepsi de çarpımları yüzü aşan sayı ikilileri içindedir. Demek şöyle bir öneriye ulaşıyoruz: "İnsanlarca hiç düşünülme-

miş ve düşünülmeyecek olan bütün tam sayı çarpımları yüzün üstündedir." Burada doğruluğu şüphe götürmeyen bir genel öneri vardır, fakat durumun özünün sonucu olarak hiçbir örnek veremeyiz; çünkü düşünebildiğimiz herhangi sayı ikilisi, önerinin terimleriyle dışta bırakılmıştır.

Böyle hiçbir örneği bilinmeyen genel önerilerin bilinebilmesi olanağına çokluk karşı çıkılmıştır, çünkü böyle önerilerin bilinmesinin yalnızca tümeller arasında bir bağıntının bilinmesini gerektirip, sözkonusu tümellerden herhangi bir örneğin bilinmesini gerektirmediği anlaşılamamıştır. Oysa böyle genel önerilerin bilinmesi, genellikle bilindiği kabul edilen şeylerden birçoğu için yaşamsal önemdedir. Örneğin, daha önceki bölümlerde gördük, duyu-verilerinin karşıtı olarak fiziksel nesnelerin bilgisi ancak çıkarımla elde edilebilir ve bunlar bizim tanıdığımız şeyler değildir. Yani içindeki "bu" dolaysız olarak bilinen "bu fiziksel nesnedir" biçimindeki herhangi bir öneriyi hiçbir zaman bilemeyiz. Bundan da, fiziksel nesnelerle ilgili bütün bilgilerimizin, gerçekte örneği bulunmayan türlerden olduğu çıkar. Çağrışımlı duyu-verilerinden örnekler verebiliriz, fakat gerçekteki fiziksel nesnelerden örnek veremeyiz. Yani fiziksel nesneler üzerine bilgimiz, baştanbaşa hiçbir örnek verilemeyen bu genel bilgi olanağına bağlıdır. Aynı şey başkalarının zihinleri üzerindeki bilgimiz ya da tanıma yoluyla bilinen hiçbir örneği bulunmayan başka şey sınıflarına da uygulanabilir.

Şimdi bilgilerimizin kaynaklarını, biim çözümlemelerimiz sırasında göründükleri biçimiyle, bir gözden geçirebiliriz. Önce nesnelerin bilgisiyle doğruların bilgisini ayırt etmemiz gerek. Her birinde, biri dolaysız biri de türetilebilir iki tür vardır: **Tanıma** adını verdiğimiz, şeyler üzerindeki dolaysız bilgimiz, bilinen şeylerin tikeller ya da tümeller oluşuna göre iki türlüdür. Tikeller arasında duyu-verilerini ve bir de (büyük olasılıkla) kendimizi tanırız. Tümeller arasında hangisinin tanıma

yoluyla bilindiğini belli eden bir ilke yok gibi görünüyor, fakat açıktır ki duyulabilir nitelikler, zaman ve uzam ilişkileri, benzerlik ve kimi soyut mantıksal tümeller bu yoldan tanımlanabilenler arasındadır. Şeyler üzerindeki türetilmiş bilgilerimiz, ki biz buna **betimleme** yoluyla bilgi diyoruz, hem bir şeyi tanımayı hem de doğrunun bilinmesini birlikte gerektirir. **Doğruyu** dolaysız bilmemize **sezgisel** bilgi denebilir ve böyle bilinen doğrulara apaçık (selfevident) doğrular denebilir. Bu tür doğrular arasına, yalnızca duyuya sunulmuş olanı söylediğimiz zamanki doğrularla, ayrıca kimi soyut mantıksal ve aritmetik ilkeler ve bir de (daha az güvenilirlikte olmakla birlikte) kimi "törebilimsel" öneriler girer. **Türetilmiş** doğrular bilgimiz, tümdengelimin apaçık ilkelerini kullanarak apaçık doğrulardan çıkarabileceğimiz her şeyden oluşur.

Yukarıdaki açıklama doğruysa, doğru üzerine bütün bilgimiz sezgisel bilgiye bağlıdır. Bu yüzden, tıpkı daha önceki bir aşamada tanıma yoluyla bilginin kapsamı ve doğası üzerinde yaptığımız gibi, sezgisel bilginin doğası ve kapsamı üzerinde düşünmek önemli oluyor. Fakat doğruların bilgisi, şeylerin bilgisi bakımından ortaya çıkmamış olan yeni bir sorunu, yani **yanılma** sorununu ortaya çıkarıyor. Kimi inandığımız şeylerin yanlış olduğu ortaya çıkar, bu yüzden bilgiyle yanlışı birbirinden, eğer ayırabilirsek, nasıl ayırt edebileceğimiz üzerinde durmak zorunluğu var. Bu sorun, tanıma yoluyla bilgi bakımından ortaya çıkmaz çünkü tanımanın nesnesi ne olursa olsun, düşlerdeki ve kuruntulardakilerde bile, dolaysız nesnenin ötesine geçmedikçe bir yanılma sorunu yoktur: burada yanılma ancak, dolaysız nesneye yani duyu-verisine bir fiziksel nesnenin damgası olarak baktığımızda ortaya çıkar. Yani doğruların bilgisiyle ilgili sorunlar, şeylerin bilgisine bağlı olanlara göre çok daha zordur. Doğruların bilgisine bağlı sorunların ilki olarak sezgisel yargılarımızın doğa ve kapsamını inceleyelim.

IX
SEZGİSEL BİLGİ ÜZERİNE

İnandığımız her şeyin kanıtlanabilir ya da hiç olmazsa olasılığının yüksek olduğu gösterilebilir türden olması gerektiğine ilişkin bir genel izlenim vardır. Çoğu kimse, kanıt gösterilemeyen bir inancın usa uymaz bir inanç olduğu duygusundadır. Ana çizgisiyle bu görüş doğrudur. Ortak inançlarımızın hemen hepsi, onların sebeplerini gösterir diye bilinen başka inançlardan ya çıkarılmıştır ya da çıkarılabilecek gibidir. Kural olarak, sebep ya unutulmuş ya da zihnimizde hiç belirmemiştir. Örneğin, biraz sonra yiyeceğimiz yemeğin zehire dönüşmeyeceğini kabul etmemiz için ne gibi bir sebep bulunduğunu, içimizden pek azı kendi kendine sormuştur. Yine de bir açıklamaya çağrılsak, o anda hazır durumda olmasak bile, yeterli bir sebep bulunabileceği duygusundayızdır. Ve buna inanmakta genellikle haklıyız.

Fakat karşımızda, gösterdiğimiz her sebep için yeni bir sebep soran direnici bir Sokrates bulunduğunu düşünelim. Er ya da geç, belki de çok geçmeden öyle bir noktaya sıkışırız ki, artık yeni bir sebep bulamadığımız gibi, kuramsal olarak bile ortaya konacak bir sebep kalmadığına hemen hemen kesinlikle inanırız. Günlük yaşamın ortak inançlarından başlayıp adım adım geri çekilerek, bir genel ilkeye ya da bir genel ilkenin apaçık belli görünen bir örneğine varırız ki, bunun artık daha açık bir şeyden çıkarılması olanağı yoktur. Günlük yaşam sorunlarının çoğunda, yemeğimizin besleyici mi yoksa zehirli mi olduğu gibilerinde, Bölüm VI'da tartışmasını yaptığımız genel ilkeye döneriz. Fakat bundan sonra daha da geri gidiş olamaz gibi görünüyor. İlkenin kendisini, bilinçli ya da bilinçsiz olarak, usavurmalarımızda sürekli kullanırız; fakat hiçbir usavurma bizi, daha yalın bir apaçık ilkeden başlayıp sonuç olacak bir tümevarım ilkesine götürmez. Aynı şey baş-

ka mantıksal ilkeler için de doğrudur. Onların doğrulukları bizim için apaçıktır ve onları tanıtlamalar yapmakta kullanırız; fakat onların kendileri ya da hiç olmazsa bir bölümü tanıtlanamazlar.

Bununla birlikte apaçıklık, genel ilkeler arasında kanıtlanamayanlarla sınırlı değildir. Birtakım mantıksal ilkeler kabul edildiklerinde, gerisi onlardan çıkarılabilir; fakat çıkarılan öneriler, çokluk, kanıtsız kabul ettiklerimiz kadar apaçık olurlar, üstelik bütün aritmetik, mantığın genel ilkelerinden çıkarılabilir, yine de "iki iki daha dört eder" gibi yalın aritmetik önerileri, mantık ilkeleri kadar apaçıktır.

Öte yandan, daha tartışılabilir olmakla birlikte, "iyinin arkasından gitmeliyiz" gibi apaçık törebilimsel ilkeler de vardır.

Bütün genel ilke durumlarında, alışılmış şeylerle ilgili tikel örneklerin genel ilkeden daha açık olduğu da görülebilir. Örneğin, çelişmezlik ilkesi der ki, bir özelliğin bir şeyde hem olup hem de olmaması olanaksızdır. Bu anlaşıldığı anda açıktır, fakat şu tikel kırmızı gülün hem kırmızı olup hem de olmamasının olanaksızlığı kadar açık değildir. (Doğallıkla gülün kimi yerleri kırmızı olup kimi yerleri olmayabilir ya da gül öyle bir pembe tonda olur ki ona kırmızı mı yoksa pembe mi diyeceğimizi bilemeyiz; fakat ilk durumda belli ki gül bir bütün olarak kırmızı değildir, ikincisindeyse "kırmızı"nın kesin bir tanımına karar verdiğimiz anda yanıt kuramsal olarak bellidir.) Genel ilkeyi anlamaya çokluk tikel örnekler aracılığıyla varırız. Örneklerin yardımı olmadan genel ilkeleri hemen kavrayabilenler, soyutlamalarla uğraşmaya alışmış olanlardır.

Genel ilkelerin yanında apaçık doğruların öteki türü, duyumdan dolaysız türetilenlerdir. Bu tür doğrulara "algı doğruları" diyeceğiz ve onları anlatan yargılara da "algı yargıları" diyeceğiz. Fakat burada apaçık doğruların tam doğasına ulaşmak için belli ölçüde bir özen gerekiyor. Edimsel duyu-verileri ne doğru ne de yanlış olabilir. Örneğin gördüğüm tikel bir

renk parçası yalnızca varolur: o doğru ya da yanlış türden bir şey değildir. Böyle bir parçanın bulunduğu doğrudur, onun belli bir kılığı ve parlaklık derecesi olduğu da doğrudur, onun başka renklerle çevrilmiş olduğu da doğrudur. Fakat parçanın kendisi, duyu dünyasındaki başka şeylerde olduğu gibi, doğru ya da yanlış olan şeylerden kökten farklı olan bir türdendir, yani ona **doğru** demek uygun değildir. Böylece, duyumlarımızdan elde edilebilen apaçık doğrular, elde edildikleri duyu-verilerinden farklı olmalıdır.

Algılamada iki tür apaçık doğru bulunur gibi görünüyor, son çözümlemede belki de bu iki tür birleşebilir. Birincisi, duyu-verileri üzerinde hiçbir çözümlemeye girmeden, onların yalnızca **varoluşlarını** bildirir. Kırmızı bir şey görürüz "şöyle şöyle bir kırmızı şey vardır" deriz ya da doğruca "bu vardır" deriz; bu, algılamanın bir sezgisel yargı türüdür. Öteki tür, duyu nesnesi karmaşık olduğunda ortaya çıkar ve biz onun bir çözümlemesini yaparız. Örneğin eğer gördüğümüz şey **yuvarlak** bir kırmızı parçasıysa, "bu şey kırmızı ve yuvarlaktır" deriz. Bu da bir algı yargısıdır, fakat önceki türden farklıdır. Bu türde hem kılığı hem de rengi bildiren bir tek duyu-verimiz vardır: renk kırmızı kılık da yuvarlaktır. Yargımız veriyi renk ve kılığa ayırır, sonra da kırmızı rengin kılığının yuvarlak olduğunu söyleyerek bunları birleştirir. Bu türden yargının başka bir örneği, "bu şunun sağındadır"dır, burada bu ve şu aynı anda görülmüşlerdir. Bu türde duyu-verisi, birbiriyle bağıntısı bulunan öğeler içeriyor ve yargı da bu ögelerin bu bağıntısı olduğunu bildiriyor.

Duyularınkilere benzemekle birlikte onlardan büsbütün ayrı olan bir sınıf sezgisel yargılar da **belleğin** yargılarıdır. Nesnenin anısının, nesnenin bir imgesini de birlikte getirme olanağı yüzünden, belleğin doğası bakımından bir karışıklığa düşme tehlikesi vardır, oysa anıyı yapan şey imge olamaz. Yalnızca, imgenin şimdide olmasına karşın anımsanan şeyin

geçmişte olduğu düşünülerek bu kolayca görülebilir. Üstelik imgemizi, anımsadığımız şeyle bir ölçüde ölçüştürebileceğimiz bellidir, öyle ki biz çokluk, genişçe bir sınır içinde, imgemizin ne denli doğru olduğunu bilebiliriz; fakat bu, imgenin karşıtı olarak nesnenin, bir bakıma zihnin önünde bulunmaması durumunda olanaksız olurdu. Yani anının özü imgeden oluşmaz, geçmiş olduğu bilinen bir nesnenin zihnin önüne dolaysız biçimde gelmesinden oluşur. Bu anlamdaki anımsama olgusu olmasaydı, geçmiş diye bir şey olduğunu bilemeyeceğim gibi, "geçmiş" sözcüğünün ne anlama geldiğini de, ancak kör doğmuş bir adamın "ışık" sözcüğünün ne anlama geldiğini anlayabildiği kadar anlardık. Yani belleğin de sezgisel yargıları olması gerek ve son aşamada bütün geçmiş bilgimiz onlara bağlıdır.

Nedir ki bellek durumu bir zorluk doğurur, çünkü yanılmaları ünlüdür ve bu yüzden de genel sezgisel yargıların doğruluğu üzerine şüphe düşürür. Bu zorluk önemsiz değildir. Fakat önce onun kapsamını olanak elverdiğince daraltalım. Kabaca belleğin, denemenin canlılığı ve zaman içinde yakınlığı oranında inanılabilir olduğunu söyleyebiliriz. Komşu eve yarım dakika önce yıldırım düşmüşse, gördüğüm ve işittiğim şeyin anısı öylesine güvenlidir ki, bir parlamanın olup olmadığından şüphe etmek usa sığmaz bir şey olur. Aynı şey, yakında geçmişlerse, daha az canlı şeylere de uygulanabilir. Yarım dakika önce şimdi oturduğum iskemlede oturmakta olduğumu kesinlikle bilirim. Gün boyunca geri doğru gittikçe, kesinlikle bildiğim şeylere varırım, hemen hemen kesin denebilecek başka şeyler, ancak onlarla birlikte geçen şeyleri düşünüp anımsayabildiğim şeyler ve hiç de güvenmediğim kimi şeyler bulurum. Bu sabah kahvaltı ettiğimi kesinlikle biliyorumdur, fakat eğer kahvaltı konusunda bir filozofun olması gerektiği kadar aldırmaz olsaydım bundan şüphe edebilirdim. Kahvaltıdaki konuşmalara gelince, kimisini kolayca, kimisini

büyük çaba harcayarak, kimisini şüphe duyarak anımsarım, kimisini de hiç anımsamam. Yani anımsadığım şeylerin apaçıklık derecesinde sürekli bir sıralanma, belleğimin inanılırlığında da onun karşılığı olan bir derecelenme vardır.

Böylece, bellek yanılmasından gelen zorluğun ilk yanıtı, belleğin apaçıklık dereceleri olduğunu, bu derecelerin onun inanılırlık derecelerinin karşılığı olduklarını ve bu inanılırlık derecesinin de belleğimizdeki yakın ve canlı anılarında, tam bir apaçıklık ve inanılırlık sınırına ulaştıklarını söylemektir.

Bununla birlikte, tümüyle yanılmakta olan bir bellekte çok sağlam inanma durumları varmış gibi görünebilir. Bu durumlarda, zihnin dolaysız olarak önünde bulunan anlamında gerçekten anımsanan şeyin, yanlış olarak inanılan şeyi genel olarak çağrıştırmakla birlikte, ondan başka bir şey olması olasılığı vardır. George IV, Waterloo savaşında bulunduğunu öylesine çok söylemişti ki sonunda kendisinin de buna inandığı söylenir. Bu durumda, dolaysız olarak anımsadığı şey kendisinin yinelediği şeydir; söylediği şeye inanışı (eğer inanmışsa), anımsanan sözlerin çağrışımından gelmektedir, bu yüzden de gerçek bir bellek olayı değildir. Bellek yanılması durumlarının hepsi de belki bu yoldan ele alınabilir, yani bunların, sözün doğru anlamıyla bellek *yanılması olmadığı gösterilebilir.*

Apaçıklık üzerine önemli bir nokta bellek konusuyla açıklık kazanmış oluyor ki bu da, apaçıklığın dereceleri bulunduğudur; bu yalnızca olan ya da olmayan türden değil, salt kesinlikten başlayıp hemen hemen seçilmez bir duruma kadar düşebilecek biçimde, az ya da çok varolabilen bir niteliktir. Algılama doğrularıyla kimi mantık ilkelerinin apaçıklıkları en yüksek düzeydedir; dolaysız anımsama doğruları da hemen hemen buna eşit derecededir. Tümevarımsal ilkenin apaçıklığı, "doğru bir öncülden çıkan şeyin de doğru olması gerekir" gibi başka kimi mantık ilkelerine bakışla daha azdır. Anılar uzaklaşıp silikleştikçe apaçıklıkları da azalır; mantık ve mate-

matiğin doğruları (kalın çizgileriyle) karmaşıklaştıkça bunların apaçıklıkları da azalır. Özünlü törebilimsel ya da estetik değerlerin de apaçıklıkları olabilir, fakat çok değildir.

Bilgi kuramında apaçıklık dereceleri önemlidir, çünkü önerilerin (görüldüğü gibi) doğru olmadan da bir derece apaçıklıkları vardır diye, apaçıklıkla doğruluk arasındaki bağlantıyı bir yana atmak gerekmez, ancak, bir çatışma çıktığında apaçıklığı daha çok olan öneriyi alıp ötekini atmak gerekir, denilebilir.

Bununla birlikte, yukarıda açıklandığı gibi, apaçıklık içinde iki ayrı kavramın birleşmiş olmasının da yüksek bir olasılığı vardır; bunlardan biri, yani en yüksek dereceden apaçıklığın karşılığı olanı, doğrunun gerçekten yanılmaz bir güvencesidir, öteki, bütün öteki derecelerin karşılığı olanıysa yanılmaz bir güven değil de az ya da çok güçte bir sanı verebilir. Bununla birlikte bu ancak, henüz geliştirme olanağını bulamadığımız bir belirtmedir. Doğrunun doğası konusunu da işledikten sonra, bilgiyle yanlış arasındaki ayrımla ilgili olarak apaçıklık konusuna yeniden döneceğiz.

XII
DOĞRULUK VE YANLIŞLIK

Doğrular üzerine olan bilgimizin, şeyler üzerine olan bilgimizden ayrımlı olarak, bir karşıtı yani **yanlışı** vardır. Şeyler söz konusu olduğunda, onları ya biliriz ya bilmeyiz, fakat şeylerin bilgisinde, hele kendimizi tanıma yolundan bilgiyle sınırlamışsak, yanlış diye betimlenebilecek somut bir zihin durumu yoktur. Neyi tanımışsak, bunun bir şey olması gerekir; tanımamızdan yanlış çıkarımlar yapabiliriz fakat tanımanın kendisi yanlış olamaz. Yani tanıma konusunda bir ikilik yoktur. Fakat doğruların bilgisi konusunda ikilik vardır. Doğru olana

inandığımız gibi yanlış olana da inanabiliriz. Biliyoruz ki birçok konular üzerinde, başka başka kimselerin başka başka ve bağdaşmaz düşünceleri vardır: demek inançların kimisi yanlıştır. Yanlış inançlar da çokluk doğru inançlar kadar güçlü savunulduğundan, bunların doğru inançlardan nasıl ayırt edilebileceği zor bir sorudur. Belli bir durumda, inandığımız şeylerin yanlış olmadığını nasıl bilebiliriz? Bu, soruların en zorudur ve inandırıcı biçimde yanıtlanması olanaksızdır. Bununla birlikte, daha az güç olan bir başlangıç sorusu vardır: doğru ya da yanlıştan ne **anlıyoruz?** Bu bölümde bu başlangıç sorusu üzerinde düşünülecek.

Bu bölümde, bir inancın doğru ya da yanlış olduğunu nasıl anlayabileceğimizi sormuyoruz: bir inancın doğru ya da yanlış olmasının ne anlama geldiğini soruyoruz. Bu soruya verilecek yanıtın, hangi inançların doğru olduğu sorusuna yanıt bulmakta yardımcı olacağı umulabilir, fakat şimdilik "hangi inançlar doğrudur?", "hangi inançlar yanlıştır?" diye değil "doğruluk nedir?", "yanlışlık nedir?" diye soruyoruz. Bu başka başka soruları birbirinden ayrı tutmak çok önemlidir, çünkü onları birbirine karıştırmakla ortaya, bunlardan hiçbirine gerçekten uygulanamayan bir yanıt çıkacağı bellidir.

Doğruluğun doğasını bulma girişiminde gözönünde tutulacak üç nokta, herhangi bir kuramın gerçekleştirmesi gereken üç gerekseme vardır.

(1) Doğruluk kuramımız onun karşıtını yani yanlışlığı da kabul edecek biçimde olmalıdır. Birçok filozof bu koşulu uygun biçimde yerine getirmedi: bütün düşündüklerimizin doğru olduğunu kabul eden kuramlar yaptılar, o zaman da yanlışa yer bulmakta en büyük güçlüğe düştüler. Bu açıdan, inanma kuramımızın tanıma kuramımızdan başka olması gerekir, çünkü tanımada herhangi bir karşıtı gözönünde tutma gereği yoktur.

(2) Oldukça açık biçimde görülür ki inançlar olmasaydı yanlışlar da olmazdı ve *doğruluğun yanlışlıkla bağlılaşık* olduğu anlamda doğruluk da olmazdı. Yalnzca özdekten oluşan bir dünya düşünsek, böyle bir dünyada yanlışlığa yer olmazdı ve orada "olgular" denen şeyler olsa bile, doğruların yanlışlarla aynı türden oluşları bakımından, doğrular da bulunmazdı. Gerçekte doğru ve yanlış, inançların ve yargıların özellikleridir: yani yalnızca özdekten oluşan bir dünyada, inanç ve yargılar bulunmayacağına göre doğru ve yanlış da bulunmazdı.

(3) Fakat bu söylemiş olduğumuz şeye karşın, bir inancın doğruluğunun ya da yanlışlığının, her zaman, inancın kendisinin dışında bulunan bir şeye bağlı olduğu da gözönünde tutulmalıdır. Eğer Charles I'in darağacında öldüğüne inanmışsam bunun doğruluğu, benim inancımın yalnızca kendisinin incelenmesiyle bulunabilecek bir özünlü niteliği yüzünden değil, iki buçuk yüzyıl önce geçmiş bir tarihsel olay yüzündendir. Eğer Charles I'in yatağında öldüğüne inansam yanlış bir şeye inanmış olurum: inancımın canlılık derecesi ya da o inanca varmak için gösterdiğim özen onun yanlışlığının önüne geçemez, bu da yine benim inancımın özünlü bir özelliğinden değil, çok zaman önce olanlar yüzündendir. Yani doğruluk ve yanlışlığın, inançların özellikleri olmalarına karşın, bunlar inançların herhangi bir içsel niteliğine değil, inançlarla öteki şeyler arasındaki bağıntıya bağlı özelliklerdir.

Yukarıdaki gereklerden üçüncüsü bizi doğrunun, inançla olgu arasında bir karşılıklılık biçiminden oluştuğu görüşüne —ki tümüyle filozoflar arasındaki en yaygın görüştür— götürür. Nedir ki, çürütülmez biçimde karşı çıkılamayacak bir karşılıklılık biçimi bulmak hiç de kolay değildir. Bir yanıyla bu yüzden —bir yanıyla da, eğer doğru, düşünceyle onun dışındaki bir şeyin karşılıklığından oluşsaydı, düşüncenin, doğruya ne zaman ulaşıldığını bilmesinin olanaksız olacağı duygusuna

kapılmaları yüzünden— birçok filozoflar doğruyu, tümüyle inanç dışında bir şeyle bağıntıya dayandırmayan bir tanımlama denemesine yönelmişlerdir. Bu türden bir tanımlama için en önemli girişim, doğrunun **tutarlılıktan** oluştuğu kuramıdır. Denmiştir ki, yanlışlığın belirtisi inançlarımızın yapısındaki tutarsızlıktır ve doğruluğun özü Doğruluk denilen tümüyle tutarlı bir dizgenin bir bölümü olmaktadır.

Nedir ki bu buluşta büyük bir, giderek iki, zorluk vardır. Birincisi, yalnızca **bir tek** tutarlı inançlar yapısına olanak bulunduğunu kabul etmek için bir sebep yoktur. Öyle olabilir ki bir romancı, yeterli bir imgelemle, dünya için bizim bildiğimiz geçmişe upuygun olan fakat gerçektekinden büsbütün başka bir geçmiş uydurabilir. Daha bilimsel konularda, çokluk herhangi bir konudaki bütün olguları açıklayan iki ya da daha çok varsayım olduğu kesindir, böyle durumlarda bilim adamlarının, bunların birinin dışındaki bütün varsayımları çürütmek için çaba göstermelerine karşın, bunların başarıya ulaşmaları için bir sebep yoktur.

Yine felsefede iki karşıt varsayımın ikisinin de bütün olguları açıklayabildikleri seyrek değildir. Böylece örneğin, yaşamın bir düş olması ve dış dünyanın gerçekliğinin de düşteki şeylerin gerçekliği kadar olması olanağı vardır; fakat böyle bir görüşün olgularla tutarsız görünmemesine karşın bunu, başka kimselerin ve şeylerin gerçekten varolduklarını kabul eden sağduyu görüşüne yeğ tutmak için bir sebep yoktur. Yani doğrunun tanımı olarak tutarlılığı almak başarıya ulaşmıyor, çünkü tek tutarlı sistem bulunduğunun bir kanıtı yoktur.

Doğrunun bu tanımına ikinci karşı çıkış bu tanımın, "tutarlılığı" bilenen bir şey olarak kabul etmesinden geliyor, oysa gerçekte "tutarlılık" mantık yasalarının doğruluğunu gerektirir. İki öneri, eğer ikisi de doğru olabiliyorsa tutarlı, hiç olmazsa biri yanlışsa tutarsızdır. Şimdi, iki önerinin ikisinin de doğru olduğunu bilebilmek için, çelişmezlik yasası gibi doğruları bil-

memiz gerekir. Örneğin "bu bir kayın ağacıdır" ve "bu bir kayın ağacı değildir" gibi iki öneri, çelişmezlik yasası yüzünden tutarsızdırlar. Fakat eğer çelişmezlik yasasının kendisi tutarlılık ölçüsüne vurulsa, onun yanlış olduğu sonucuna vardığımızda artık hiçbir şeyin başka bir şeyle tutarsız olamayacağını görürüz. Yani mantık yasaları, içinde tutarlılık ölçüsünün uygulanacağı çerçeveyi ya da iskeleti sağlar fakat kendileri bu ölçüyle kanıtlanamazlar.

Yukarıdaki iki sebepten tutarlılığın, belli ölçüde doğrular bilindikten sonra doğrunun çokluk en önemli **ölçütü** olmasına karşın, doğrunun **anlamını** verdiği kabul edilemez.

Bundan sonra, doğruluğun doğasını oluşturan şey olarak **olgu ile karşılıklılığa** dönmüş oluyoruz. Burada "olgu"dan ne anladığımızı ve inancın doğru olabilmesi için inançla olgu arasında bulunması gereken karşılıklılığın doğasının ne olduğunu kesin olarak tanımlamak gerekiyor.

Üç gerekliliğimize uygun olarak öyle bir doğru kavramı arayacağız ki: (1) doğrunun bir karşıtı yani yanlış da bulunsun (2) doğruluğu inancın bir özelliği yapsın, fakat (3) onu inançla dış şeylerin bağıntısına tümüyle bağlı bir özellik yapsın.

Yanlışlığın da bulunması zorunluluğu inancı, inanılan şey denebilecek olan bir tek nesne ile zihnin bağıntısı olarak görmeyi olanaksız kılıyor. Eğer inanca böyle bakılsaydı, tanımak gibi onun da, doğruluk ve yanlışlık karşıtlığını kabul etmeyeceğini ve her zaman doğru olması gerektiğini görürdük. Bu örneklerle açıklanabilir: Othello, yanlış olarak, Desdamona'nın Cassio'yu sevdiğine inanır. Bu inancın, "Desdamona'nın Casiso'ya sevisi" diye tek bir nesneyle bağıntıdan oluştuğunu söyleyemeyiz, çünkü böyle bir nesne olsaydı inanç doğru olurdu. Gerçekte böyle bir nesne yoktur, bu yüzden de Othello'nun böyle bir nesneyle bağıntısı olamaz. Yani inancın bu nesneyle bir bağıntıdan oluşması olanaksızdır.

Denebilir ki Othello'nun inancı bir nesneyle yani "Desdamona Cassio'yu seviyor"la bir bağıntıdır; fakat Desdamona Cassio'yu sevmediği zaman bunun gibi bir nesne bulunduğunu kabul etmek "Desdamona'nın Cassio'ya sevisi"nin bulunduğunu kabul etmek kadar zordur. Bu durumda inancı zihnin tek bir nesneye bağıntısından oluşturmayacak bir inanç kuramı aramak uygun olacaktır.

Bağıntıları, her zaman **iki** terim arasında olurlarmış gibi düşünmek yaygındır, oysa gerçekte durum her zaman böyle değildir. Kimi bağıntılar üç terim isterler, kimileri dört v.b. Örneğin "arasında" bağıntısını alalım. Yalnızca iki terim varsa "arasında" bağıntısı olanaksızdır; onu olanaklı yapmak için en az üç terim gerek. York, Londra ile Edinburgh arasındadır; fakat yeryüzünde yalnızca Londra'yla Edinburgh, ikisi, bulunsaydı, bu iki nokta arasında hiçbir yer olamazdı. Bunun gibi **kıskançlık** üç kişi ister: En azından üç kişi gerektirmeyen böyle bir bağıntı olamaz. "A, B'nin C ile D arasındaki evlenmeye yardımını istiyor" önerisiyse dört terim arasındaki bir bağıntıyı gösterir; yani A, B, C ve D, hepsi içerdedirler ve buradaki bağıntı dördünü de içine alan bir biçim dışında anlatılamaz. Örnekler sonsuza dek çoğaltılabilir, fakat ortaya çıkabilmeleri için iki terimden daha çoğunu gerektiren bağıntılar bulunduğunu göstermeye yetecek şeyler söylendi.

Yargılamanın ya da **inanmanın** gerektirdiği bağıntılar, eğer yanlışlık da bulunacaksa, iki değil, çok sayıda terimler arasındaki bağıntı olarak alınmalıdır. Othello, Desdamona'nın Cassio'yu sevdiğine inanıyorsa, zihninde, "Desdamona'nın Cassio'ya sevisi" ya da "Desdamona Cassio'yu seviyor" gibi tek nesne bulunmamalıdır, çünkü bu, herhangi bir zihinden bağımsız olarak varolan nesnel yanlışlığı gerektirirdi; bu ise, mantıksal bakımdan çürük olmasa bile, olanak bulunduğunda kaçınılması gereken bir kuramdır. Yani yargıyı, içinde zih-

nin ve ilgili türlü nesnelerin birlikte birçok kez ortaya çıktıkları bir bağıntı olarak aldığımızda yanlışlığı açıklamak daha kolaydır; bu da, Desdamona'nın, sevgi'nin ve Cassio'nun hep birlikte, Othello Desdamona'nın Cassio'yu sevdiğine inandığı zaman ortaya çıkan bağıntının terimleri oldukları anlamına gelir. Bu yüzden bu bağıntı dört terimlidir, çünkü Othello da bağıntının terimlerinden biridir. Bu dört terimli bir bağıntıdır dediğimizde, Othello'nun Desdamona ile belli bir bağıntısı olduğunu, ayrıca sevgi ve Cassio ile de aynı bağıntı içinde bulunduğunu söylemek istemiyoruz. Bu, inancın dışında başka bir bağıntı için doğru olabilir; fakat inanma, açıkça, Othello'nun, ilgili üç terimden **her biriyle** değil, **hepsiyle** birden içinde bulunduğu bağıntıdır; buradaki inanma bağıntısının yalnız bir örneği vardır fakat bu tek örnek dört terimi birbirine bağlar. Yani Othello kendi inancını taşırken gerçekte olan şey, "inanma" denen bağıntının, Othello, Desdamona, sevgi ve Cassio'dan oluşan dört terimin tümünü bir karmaşık içinde birbirine bağlamış olmasıdır. İnanç ya da yargı denilen şey, bir zihni, kendinden başka birçok şeylere bağlayan inanma ya da yargılama bağıntısından başka bir şey değildir. Bir inanma ya da yargılama **eylemi,** belli bir zamanda birkaç terim arasında inanma ya da yargılama bağıntısının doğmasıdır.

Şimdi, bir doğru yargıyı bir yanlış yargıdan ayırt eden şeyin ne olduğunu anlayacak durumdayız. Bu amaçla birkaç tanımlama yapacağız. Her yargılama eyleminde yargılayan bir zihin ve onun yargıladığı şeyleri ilgilendiren terimler vardır. Yargılamada zihine **özne** ve geri kalan terimlere de **nesne** diyeceğiz. Yani Othello Desdamona'nın Cassio'yu sevdiği yargısını verdiğinde Othello öznedir, nesneler ise Desdamona, sevgi ve Cassio olur. Özneyle nesneler, birlikte, yargının **ögelerini** oluştururlar. Görülüyor ki yargılama bağıntısında "anlam" ya da "yön" denen şey var. Eğretilemeli (metaphoric) olarak bunun, nesneleri, tümcedeki sözcüklerin sırasıyla gösterebile-

ceğimiz bir sıraya soktuğunu söyleyebiliriz. (Bir bükümlü dilde aynı şey bükümlerle, örneğin yükleme durumu ile yönelme durumu arasındaki ayrılıklarla gösterilecektir. Othello'nun, Cassio Desdamona'yı seviyor, yargısı, aynı öğeleri içermesine karşın, Desdamona Cassio'yu seviyor, yargısından ayrıdır, çünkü yargılama bağıntısı bu iki durumda öğeleri birbirinden başka sıraya dizmiştir. Bunun gibi eğer Cassio, Desdamona Othello'yu seviyor, yargısına varırsa yargının ögeleri yine aynıdır fakat sıralanışları başkadır. Bu, bir "anlamı" ya da "yönü" olma özelliği, yargı bağıntısının başka bütün bağıntılarla paylaştığı bir özelliktir. Bağıntıların anlamı, sıra ve dizilerin ve birçok metamatik kavramın en son kaynağıdır; fakat konunun bu yanı üzerinde durmamıza gerek yok.

"Yargılama" ve "inanma" bağıntısından, özneyle nesneleri bir karmaşık bütün içinde birbiriyle örer diye söz etmiştik. Bu açıdan yargılama başka bağıntılarla aynıdır. Ne zaman iki ya da daha çok terim arasında bir bağıntı bulunsa, bu bağıntı terimleri karmaşık bir bütün içinde toplar. Eğer Othello Desdamona'yı seviyorsa "Othello'nun Desdamona'ya olan sevisi" diye *bir karmaşık bütün vardır.* Bağıntının birleştirdiği terimlerin kendileri de karmaşık olabilirler ya da yalın olurlar, fakat bunların birleşmesinden oluşan bütünün karmaşık olması gerek. Nerede belli terimleri bağlayan bir bağıntı varsa, bu terimlerin birleşmesinden oluşmuş bir karmaşık da vardır; tersine, nerde bir karmaşık nesne varsa, onun ögelerini birleştiren bir bağıntı da vardır. Bir inanma eylemi doğduğunda, birleştirici bağıntıyı "inanma"nın oluşturduğu bir karmaşık vardır ve özneyle nesneler, inanma eyleminin "anlamı" aracılığıyla belli bir düzene sokulmuşlardır. Nesneler arasında, "Othello, Desdamona'nın Cassio'yu sevdiğine inanıyor" üzerinde düşünürken gördüğümüz gibi, bir bağıntının olması gerek —bu örnekte bağıntı "sevme"dir. Fakat bu bağıntı, inanma eylemindeki biçimiyle, özneden ve nesnelerden oluşan bileşik bütünün

birliğini yaratan bağıntı değildir. "Sevme" bağıntısı, inanma eyleminđeki biçimiyle, nesnelerden biridir— yapının çimentosu değil bir tuğlasıdır. Çimento "inanma" bağıntısıdır. İnanma **doğru** olduğunda, başka bir karmaşık birlik vardır ki, inanmanın nesnelerinden biri olan bağıntı öteki nesneleri onun içinde bağlar. Böylece örneğin eğer Othello Desdamona'nın Cassio'yu sevdiğine **doğru olarak** inanıyorsa, burada "Desdamona'nın Cassio'ya sevisi" karmaşık birliği vardır ki bu yalnızca inanmanın **nesnelerinden** oluşmuştur, bu nesneler inanma içinde bulundukları düzendedirler ve nesnelerden biri olan bağıntı şimdi, inancın öteki ögelerini birbirine bağlayan çimento olarak ortaya çıkıyor. Öte yandan eğer inanılan şey **yanlışsa,** böyle yalnızca inanmanın nesnelerinden oluşmuş bir karmaşık birlik yoktur. Eğer Othello Desdamona'nın Cassio'yu sevdiğine **yanlış** olarak inanıyorsa "Desdamona'nın Cassio'ya sevisi" diye bir karmaşık birlik yoktur.

Demek ki bir inanç eğer bir araya gelmiş belli bir karmaşığı karşılıyorsa **doğru,** karşılamıyorsa **yanlıştır.** Belirliliği sağlamak üzere, inancın nesnelerini iki terim ve bir bağıntı olarak kabul edersek, terimler de inancın "anlamı" tarafından belli bir sıraya konduğuna göre, eğer bu düzendeki iki terimi bağıntı bir karmaşık olarak birleştirmişse, inanç doğrudur, birleştirmemişse yanlıştır. Bu, doğruluk ile yanlışlığın, bizim aramakta olduğumuz tanımını oluşturur. Yargılama ya da inanma belli bir karmaşık birliktir ve zihin bunun bir ögesidir; eğer geri kalan ögeler, inanç içindeki sıralarına göre alındıklarında bir karmaşık birlik oluşturuyorlarsa inanç doğrudur, değilse yanlıştır.

Böylece, doğruluk ve yanlışlık inancın özellikleri olmakla birlikte, bir anlamda dış özelliklerdir, çünkü bir inancın doğruluğu, inançları ya da (genellikle) hiçbir zihni ilgilendirmeyen, yalnızca inancın nesnelerini ilgilendiren bir şeydir. İnanan bir zihin, eğer zihni değil de yalnızca onun nesnelerini il-

gilendiren bir **karşılıklı** karmaşık varsa, o zaman doğru inanıyor demektir. Bu karşılıklılık doğruluğu sağlar onun yokluğu yanlışlığı gerektirir. Artık iki olguyu açıklayabiliriz: inançlar (a) varoluşları bakımından zihne bağlıdırlar, (b) doğrulukları bakımından zihne bağlı değillerdir.

Kuramımızı yeniden şöyle kurabiliriz: eğer "Othello Desdamona'nın Cassio'yu sevdiğine inanıyor" gibi bir inanç alırsak, Desdamona ve Cassio'ya **nesne-terimleri,** sevmeye de **nesne-bağıntısı** diyeceğiz. Eğer "Desdamona'nın Cassio'ya sevisi" gibi, nesne-bağıntılarıyla inanç içinde oldukları düzende bağlanmış nesne-terimlerinden oluşan bir karmaşık birlik varsa bu karmaşık birliğe, **inancı karşılayan olgu denir.** Yani bir inanç, karşılığında bir olgu varsa doğrudur, karşılığında bir olgu yoksa yanlıştır.

Görülüyor ki doğruluğu ya da yanlışlığı zihinler **yaratmazlar.** Zihinler inançları yaratırlar, fakat inançlar bir kez yaratıldıklarında, zihinler onları doğru ya da yanlış yapamazlar, bunların, trene yetişmek gibi, inanan kimsenin gücü içinde bulunan gelecek şeyleri ilgilendirdikleri özel durum bunun dışında kalır. Bir inancı doğru yapan şey bir olgudur ve bu olgu (ayrık durumlar dışında) hiçbir bakımdan inanan kişinin zihniyle ilgili değildir.

Şimdi, doğru ve yanlış ile **ne demek** istediğimize karar verdikten sonra, şu ya da bu inancın doğru ya da yanlış olduğunu bilmek için ne gibi yollar bulunduğu üzerinde duracağız.

XIII
BİLGİ, YANLIŞ, OLASILIKLI SANI

Bundan önceki Bölümde incelediğimiz, doğruluk ve yanlışlıktan ne anlıyoruz, sorusu, neyin doğru neyin yanlış oldu-

ğunu nasıl bilebiliriz sorusuna göre daha az ilginçtir. Bu soruyla bu bölümde uğraşacağız. İnançlarımızın **kimilerinin** yanlış olduğundan şüphe edilemez; bu durumda şu ya da şu inancın yanlış olmadığına nasıl güvenebileceğimizi araştırmamız gerekiyor. Başka deyimle, herhangi bir şey bilebilir miyiz, yoksa yalnızca ara sıra iyi raslantılarla mı doğru olana inanıyoruz? Bununla birlikte, bu soruya girmeden önce, "bilme"den ne anladığımıza karar vermemiz gerek ve bu soru sanıldığı kadar kolay değildir.

İlk bakışta bilginin "doğru inanç" diye tanımlanabileceğini sanırız. İnandığımız doğruysa, inandığımız şeyin bilgisine eriştiğimiz sanılabilir. Fakat, bu sözcüğün yaygın kullanılış biçimine uygun değildir. Çok dümdüz bir örnek alalım: Bir insan son Başbakanın son adının B ile başladığına inansa, son Başbakan Sir H. C. Bannerman olduğuna göre, inandığı şey doğrudur. Fakat son Başbakanın Mr. Balfour olduğuna inanıyorsa, yine son Başbakanın son adının B ile başladığına inanır, fakat bu inanç doğru olmakla birlikte, bunun bir bilgi olduğu söylenemez. Bir gazete, henüz sonuç üzerinde hiçbir telgraf gelmeden, zeki bir önceden görüşle, bir savaşmanın sonucunu bildirse, iyi bir raslantıyla, sonradan doğru çıkabilecek bir sonucu bildirmiş olur ve az deneyli okurlarında da bir inanç doğurur. Fakat inançlarının doğru olmasına karşın bunların bilgili olduğu söylenemez. Böylece açıkça görülüyor ki, doğru bir inanç eğer yanlış bir inançtan çıkarılmışsa bilgi değildir.

Bunun gibi, doğru bir inanca, çıkarıldığı öncüler doğru bile olsa, yanlış bir usavurma sonucunda çıkarılmışsa, yine bilgi denemez. Bütün Yunanlıların insan olduklarını, Sokrates'in de bir insan olduğunu bilsem ve bundan Sokrates'in Yunanlı olduğunu çıkarsam Sokrates'in Yunanlı olduğunu **bildiğim** söylenemez, çünkü öncüllerimizin ve çıkardığım sonucun doğru olmasına karşın, bu sonuç bu öncüllerden çıkmaz.

Fakat doğru öncüllerden sağlam biçimde çıkarılanlar dışında hiçbir şeyin bilgi olmadığını söylememiz mi gerekiyor? Bunu söyleyemeyeceğimiz açıktır. Böyle bir tanımlama hem aşırı biçimde geniş hem de aşırı biçimde dar olur: İlk ağızda aşırı geniştir çünkü öncüllerimizin **doğru** olması yetmez, **bilinmeleri** de gerekir. Mr. Balfour'un son Başbakan olduğuna inanan adam, son Başbakanın son adının B ile başladığı biçimindeki doğru öncüllerden sağlam sonuç çıkarmalar yapabilir, fakat bu çıkarmalardan elde ettiği sonuçları **bildiği** söylenemez. Tanımımızı, bilgi, **bilinen** öncüllerden sağlam sonuç çıkarmalarla varılan sonuçtur diye düzeltmemiz gerekecek. Nedir ki bu da bir döngüsel tanımlamadır: "bilinen öncüller" dediğimiz şeyi baştan bildiğimizi kabul ediyor. Bu yüzden, bu da olsa olsa bir tür bilgiyi, sezgisel bilginin karşıtı olarak türetilmiş bilgi dediğimiz türü tanımlar: "Türetilmiş bilgi, sezgisel olarak bilinen öncüllerden sağlam olarak çıkarılmış bilgidir" diyebiliriz. Bu yargıda biçimsel bozukluk yoktur, fakat **sezgisel** bilginin tanımını yapmayı gerektirir.

Bir an için sezgisel bilgi sorusunu bir yana bırakarak yukarıda ortaya atılan türetilmiş bilgi tanımını ele alalım. Bunun başlıca karşı çıkılan yanı, bilgiyi haksızca sınırlamasıdır. Her zaman olan şeydir, insanlar doğru bir şeye inanırlar, bu inanç onlarda bir parça sezgisel bilgiden doğmuştur, bu bilgiden sağlamca çıkarılabilir fakat gerçekte hiçbir mantıksal süreç sonucu çıkarılmış değildir.

Örneğin okumadan gelen inançları alalım. Eğer gazeteler kralın ölümünü bildirirlerse, haklı olarak buna inanırız, çünkü bu, eğer yanlış olsa yapılmayacak türden bir bildirmedir. Gazetenin kralın öldüğünü bildirdiğine inanmakta ise büsbütün haklıyız. Fakat burada inancımızın dayandığı sezgisel bilgi, haberi veren gazeteye bakmaktan gelen duyu-verilerinin varlığının sezgisel bilgisidir. Kolay okuyamayan adamlar bir yana, böyle bir bilgi bilince çok zor çıkar. Bir çocuk harflerin kılık-

larına bakar, anlamları kavramaya derece derece ve güçlükle geçer. Fakat okumaya alışkın olan herkes hemen harflerin anlamlarına geçer ve üzerinde düşünmedikçe de bu bilgiyi, basılı harfleri görmek denilen duyu-verisinden türettiğinin bilincine varmaz. Yani harflerden sağlam bir çıkarımla anlamlarına geçmenin olanaklı olmasına ve okuyucunun bunu yapma olanağı bulunmasına karşın, gerçekte bu yapılmaz çünkü okuyucu gerçekte mantıksal çıkarım denebilecek hiçbir eylemde bulunmaz. Yine de okuyucunun, gazetenin kralın ölümünü yazdığını **bilmediğini** söylemek saçma olur.

Demek ki, arada sağlam bir bağlantı olması ve ilgili kişinin düşündüğünde bu bağlantıyı bulabilmesi koşuluyla, sezgisel bilginin çağrışımla bile sonucu olan şeyin türetilmiş bilgi olduğunu kabul etmemiz gerekiyor. Gerçekte mantıksal çıkarımın dışında bir inançtan ötekine geçmemizi sağlayan birçok yollar vardır: basılı yazıdan anlamına geçmek bu yolları örnekler. Bu yollara "ruhbilimsel çıkarım" denebilir. Öyleyse böyle bir ruhbilimsel çıkarımı türetilmiş bilgi elde etmenin bir yolu sayacağız, yeter ki ruhbilimsel çıkarıma koşut giden bir mantıksal çıkarım bulunabilir olsun. Bu türetilmiş bilgi tanımımızı bizim istediğimizden daha az kesin kılar, çünkü "bulunabilir" sözcüğü belirsizdir: bu buluşun yapılabilmesi için ne kadar düşünme gerektiğini bize bildirmiyor. Fakat bilgi gerçekte kesinlikli bir kavram değildir: bu bölüm boyunca daha iyi görebileceğimiz gibi "olasılıklı sanı" ile karışıktır. Bu yüzden çok kesinlikli bir tanımlama aramaya gitmemelidir, çünkü böyle bir tanımlama az ya da çok yanıltıcıdır.

Bununla birlikte bilgi bakımından en büyük güçlük, türetilmiş bilgide değil, sezgisel bilgide ortaya çıkar. Türetilmiş bilgiyle uğraştığımız sürece, başvurabileceğimiz sezgisel bilgi ölçüsü var. Fakat sezgisel bilgi bakımından, hangisinin doğru hangisinin yanlış olduğunu ayırt etmeye yarayacak bir ölçüt bulmak hiç de kolay değil. Bu konuda herhangi bir kesinlikli

sonuca ulaşma olanağı çok azdır: doğrular üzerindeki bilgimizin hepsi de **bir** derecede şüpheyle bozulmuştur ve bu olguyu gözden kaçıran bir kuram tümüyle yanlış olur. Nedir ki bu sorunun güçlüklerini azaltacak bir şeyler yapılabilir.

Bizim doğruluk kuramımız, başlangıç olarak, kimi doğruları, bunlarda bir yanılmazlık bulunduğu anlamında **apaçık** olarak ayırt etme olanağını sağlar. Dedik ki, eğer bir inanç doğruysa, bunun karşılığında, içinde inancın birçok ögelerinin bir tek karmaşık oluşturduğu bir olgu vardır. İnancın bu olgunun **bilgisini** oluşturduğu kabul edilir, yeter ki bu bölümde üzerinde düşünmekte olduğumuz daha başka ve biraz da belirsiz koşulları gerçekleştirmiş olsun. Fakat, inancın yaptığı bilgi dışında herhangi bir olgu için **algılamanın** (bu sözcüğü en geniş anlamıyla alarak) yaptığı türden bilgimiz de vardır. Örneğin, güneşin batış saatini biliyorsanız, o saatte güneşin batmakta olduğu olgusunu bilebilirsiniz: bu, doğru bilgisi yoluyla olgunun bilgisidir; fakat ayrıca, hava güzelse, batıya bakıp güneşin gerçekten battığını görebilirsiniz: aynı olguyu bu kez **şeylerin** bilgisi yolundan bilmiş olursunuz.

Yani kuramsal olarak, her karmaşık olgunun bilinebileceği iki yol var: (1) yargıya varma yolu, burada olgunun birçok bölümlerinin gerçekteki bağıntılarına göre bağıntılı olduklarına karar verilir; (2) karmaşık olgunun kendisini **tanıma** yolu ki buna, hiçbir bakımdan duyu nesneleriyle sınırlanmış olmamasına karşın (geniş anlamıyla) algılama denebilir. Şimdi görülüyor ki, bir karmaşık olguyu bilmenin ikinci yolu olan tanıma yolu, ancak böyle bir olgu gerçekten varsa olanaklıdır, birinci yol ise bütün yargılarda olduğu gibi yanılabilir. İkinci yol bize bireşimin bütününü verir, bu yüzden de ancak bütün bölümlerinde böyle bir bireşimi oluşturmak üzere bir araya gelmeyi sağlayacak bağıntının gerçekten bulunması durumunda olanaklıdır. Birinci yol, tersine, bölümleri ve bağıntıyı bize ayrı ayrı verir ve yalnızca bölümlerle bağıntının gerçek olmasını is-

ter, bağıntı bu bölümleri bu yolda bağlamayabilir, yargı yine de ortaya çıkabilir.

Anımsanacaktır ki XI. Bölümün sonunda, iki türlü apaçıklık olabileceğini, birinin doğruluğun bir güvencesi, ikincisininse bir yanıyla bir güvence olduğunu ileri sürmüştük. Şimdi bu iki tür ayırt edilebilir.

Bir doğrunun karşılığı olan olguyu tanımışsak onun, birinci ve en salt anlamda apaçık olduğunu söyleyebiliriz. Othello, Desdamona'nın Cassio'yu sevdiğine inanıyorsa, bunun karşılığı olan olgu eğer inancı doğruysa "Desdamona'nın Cassio'ya olan sevisidir". Bu, Desdamona'dan başka kimsenin tanıması olanağı bulunmayan bir olgudur, bu yüzden de Desdamona'nın Cassio'yu sevmesinin (eğer doğruysa) doğruluğu şimdi düşündüğümüz anlamda yalnızca Desdamona için apaçık olabilir. Bütün zihinsel olgularla duyu-verilerini içeren olguların bu gizliliği vardır: bunların şimdi sözünü ettiğimiz anlamda apaçık olabilecekleri yalnız bir kişi vardır, çünkü o olguyla ilgili zihinsel şeyleri ya da duyu-verilerini tanıyabilecek yalnız bir kişi vardır. Böylece, tikel olarak varolan herhangi bir şey üzerine hiçbir olgu bir kişiden daha çoğu için apaçık olamaz. Öte yandan tümeller üzerine olgularda bu gizlilik yoktur. Aynı tümelleri birçok zihinler tanıyabilir; yani tümeller arasındaki bir bağıntıyı birçok kişi birden tanıma yoluyla bilebilir. Belli bağıntılar içinde belli terimlerden oluşan bir karmaşık olguyu tanıma yoluyla bildiğimiz bütün durumlarda, bu terimlerin bağıntılarının böyle olduğu doğrusunun, birinci ve salt türden apaçık olduğunu söyleriz ve bu durumlarda, terimlerin bağıntılarının öyle olduğu yargısının doğru olması **gereklidir.** Yani bu tür apaçıklık doğruluğun bir salt güvencesidir.

Fakat bu türden apaçıklık kendisi doğrunun bir salt güvencesi olmasına karşın, herhangi bir verilmiş yargı durumunda bu yargının doğru olduğuna bizim **salt olarak** inanabilmemizi sağlamaz. İlk olarak, bir karmaşık olgu olan, güneşin parlayı-

şını algıladığımızı ve buradan "güneş parlıyor" yargısını verdiğimizi varsayalım. Algılamadan yargıya geçerken, verili karmaşık olgunun çözümlemesini yapmak gerek: "güneş" ile "parlama"yı olgunun ögeleri olarak ayırmalı.* Bu süreçte bir yanlışa düşme olanağı vardır; yani bir **olgunun**, birinci ve salt apaçıklığı da olsa bu olgunun karşılığı olduğuna inanılan yargıda salt yanılmazlık yoktur, çünkü bu yargı olgunun gerçek karşılığı olmayabilir. Fakat (bundan önceki bölümde anlatılan anlamda) gerçek karşılık olduğu zaman doğru olması **gerekir.**

İkinci türden apaçıklık ilk örnekteki yargılarla ilgili olacak ve tek bir karmaşık bütün olarak bir olgunun doğrudan algılanmasından türetilmiş olmayacaktır. Bu ikinci türden apaçıklığın, en yüksek dereceden başlayıp, yalnızca inanca doğru bir eğilime dek düşen dereceleri olacaktır. Örneğin sert bir yolda dört nala bizden uzaklaşan bir at durumunu alalım. İlk anda nal seslerini duyduğumuza inancımız kesindir; dinlememizi sürdürürsek öyle bir an gelir ki, duyduğumuz sesin bir kuruntu ya da üst kattaki pancurların ya da kalp atışlarımızın sesi olup olmadığını düşünmeye başlarız; daha sonra bir gürültü olup olmadığından şüpheye düşeriz, bundan sonra artık birşey duymadığımızı **düşünür,** en sonunda da artık bir ses duymadığımızı **biliriz.** Bu süreçte apaçıklığın, en yüksek dereceden en aşağıya dek, duyu-verilerinin kendisinde değil de onlara dayanan yargılarda, sürekli bir derecelenişi vardır.

Yine bir örnek: Biri mavi biri boz, iki renk tonunu ölçüştürdüğümüzü varsayalım. Bunların birbirinden başka renkler olduğuna kesinlikle inanabiliriz; fakat boz renk maviye doğru derece derece değiştirilirse, önce mavi-boz sonra boz-mavi, sonra mavi olup bir an gelir ki arada bir ayrılık görmediğimizden şüpheye düşeriz, sonunda da hiçbir ayrılık görmediğimize inanırız. Aynı şey, bir müzik aleti çalındığında ya da sürekli derecelenmenin olduğu başka durumlarda da ortaya çıkar. Bu

türden apaçıklık bir derece sorunudur ve en yüksek derecelerin daha aşağı derecelere göre daha inanılır olduğu açık görünüyor.

Türetilmiş bilgide en son öncüllerimizin belli bir apaçıklık dereceleri olması ve bunlarla onlardan çıkarılan sonuçların bağlantısının da belli bir derecede bulunması gerekir. Örneğin geometride bir usavurma bölümü alalım, kendilerinden yola çıktığımız belitlerin apaçık olması yeterli değildir; ayrıca, usavurmanın her basamağında, öncülerle sonuçların bağlantısı da apaçık olmalıdır. Zor usavurmalarda bu bağlantının apaçıklığı genellikle çok düşük derecedendir; bu yüzden de zorluk büyük olduğunda usavurma yanlışları olasılığı az değildir.

Bu söylediklerimiz açıkça gösteriyor ki gerek sezgisel bilgi gerekse türetilmiş bilgi bakımından, sezgisel bilginin inanılırlığının onun apaçıklık derecesine bağlı olduğunu kabul edersek, inanılırlıkta, tam güvenilir diye kabul edebileceğimiz önemli duyu-verileriyle mantık ve aritmetiğin daha basit doğrularından, kendi karşıtlarına göre biraz daha olasılıklı görünen yargılara dek inen bir derecelenme vardır. Kesinlikle inandığımız şey, eğer doğruysa, ona **bilgi** denir, yeterki ya sezgisel olsun ya da kendisinin mantıksal sonucu olduğu sezgisel bilgiden (mantıksal ya da ruhbilimsel olarak) türetilmiş olsun. Sağlamca inandığımız şey, eğer doğru değilse, buna **yanlış** denir. Sağlamca inandığımız şey ne bilgi ne de yanlış ise buna ve bunun yanında kendisi apaçıklığın en üst düzeyinde olmadığı ya da öyle olmayan bir şeyden türetildiği için duraksayarak inandığımız şeye, **olasılıklı sanı** denebilir. Yani genellikle bilgi diye bilinen şeylerin çoğu olasılıklı sanı olmuş oluyor.

Olasılıklı sanıyla ilgili olarak, **tutarlılıktan** büyük yardım görebiliriz, bunu doğruluğun **tanımı** olarak kabul etmemiştik fakat bir **ölçüt** olarak çokluk kullanabiliriz. Teker teker olası-

lıklı sanılardan oluşan bir birlik, bunların arasında tutarlılık varsa, her birinin olabildiğinden daha büyük olasılıktadır. Birçok bilimsel varsayımlar olasılıklarını bu yoldan kazanır. Bunlar tutarlı bir olasılıklı sanılar dizgesi içinde bütünleşirler ve yalıtılmış durumlarındakine göre daha olası olurlar. Aynı şey genel felsefi varsayımlara da uygulanır. Çokluk, tek bir örnek olduklarında böyle varsayımlar çok şüpheli görünürler, oysa bunların bir olasılıklı sanılar yığınına getirdikleri düzen ve tutarlılığı gözönünde tutunca, her biri hemen hemen kesin doğruluk kazanırlar. Bu, özellikle, düşlerle uyanık yaşamın ayırt edilmesi gibi konularda uygulanır. Eğer düşlerimizin geceleri de, gündüzlerimizin kendi aralarında oldukları gibi birbiriyle tutarlı olsalardı, düşlerimize mi yoksa uyanık yaşamımıza mı inanacağımıza zor karar verirdik. Buna göre tutarlılık, düşleri çürütüp uyanık yaşamı sağlamlar. Fakat bu ölçü, olasılığı yükseltmekte başarılı olmasına karşın, tutarlı dizgenin bir noktasında kesin inanılırlık bulunmadıkça salt inanılırlığı hiçbir zaman sağlamaz. Yani yalnızca olasılıklı sanıların düzenli biçime sokulması, kendiliğinden, onu şüphesiz bilgiye dönüştürmez.

XIV
FELSEFİ BİLGİNİN SINIRLARI

Felsefeyle ilgili olarak şimdiye dek bütün söylediklerimizde, filozofların çoğunun yazılarında büyük bir yer tutan birçok konulara pek az dokunduk. Filozofların çoğunluğu —ya da en azından bir çoğu—, dinin temel dogmaları, evrenin temelde usa uygunluğu (rationality), özdeğin kuruntusallığı (illusoriness), kötülüğün gerçek-dışılığı v.b. gibi şeyleri a priori metafizik usavurmayla kanıtlayabileceğini öne sürerler. Birçok yaşam-boyu felsefe öğrencilerinin başlıca esin kaynağının, bu

tür savlara inanmak için sebep bulma umudu olduğuna şüphe yoktur. Bu umut, kanımca boştur. Bir bütün olarak evrenle ilgili bilginin metafizikle elde edilemeyeceği ve mantık yasalarına dayanarak şöyle ve şöyle şeylerin varolmaları gerektiği, şöyle ve şöylelerinin ise olamayacakları biçiminde önerilen kanıtların eleştirel bir irdelemeye dayanamayacakları görülebiliyor. Bu bölümde içinde bu tür usavurmaların yapıldığı yolu, onun sağlamlığına umut bağlanıp bağlanamayacağını bulmaya çalışan bir bakışla, kısaca ele alacağız.

Bizim incelemek istediğimiz görüş türünün yakın çağdaki büyük temsilcisi Hegel'dir (1700-1831). Hegel'in felsefesi çok zordur ve yorumcular onun doğru yorumunda birbirinden ayrılırlar. Benim kabul edeceğim yoruma göre ki yorumcuların çoğunun değilse bile bir çoğunun kabul ettiğidir ve ilginç ve önemli bir felsefe türü vermek gibi bir değeri vardır, Hegel'in başlıca savı, Bütün'ün dışında her şeyin açıkça eksik olduğu ve dünyanın geri kalanının ona sağlayacağı tamamlık olmadan varolma olanağı bulunmadığıdır. Tıpkı bir anatomi bilgininin bir tek kemikten, bütünün ne tür bir hayvan olduğunu bilmesi gibi metafizikçi de Hegel'e göre, gerçekliğin herhangi bir parçasından, gerçeğin bütününün ne olması gerektiğini —hiç olmazsa kalın çizgileriyle— görür. Gerçeğin görünüşte ayrı her bölümünde, sanki onu yanındaki bölüme bağlayan kancalar vardır; yandaki bölümün kendinin de kancalarıyla; bu böyle bütün evrenin yeniden kurulmasına dek gider. Özdeki bu eksiklik, Hegel'e göre, düşünce dünyasında da nesneler dünyasında da görülür. Düşünce dünyasında, soyut ya da eksik bir ideyi alsak, incelemede eğer onun eksikliğini unutursak çelişkilere düştüğümüzü görürüz; bu çelişkiler sözkonusu ideyi kendi karşıtına ya da karşı savına dönüştürür ve bundan kurtulmak için, bizim baştaki idemizle karşı-savının bireşimi olan, daha az eksik bir ide bulmamız gerekir. Bu yeni ide, bizim başladığımız ideden daha az eksik olmakla bir-

likte, yine de tümüyle tamamlanmış olmayıp karşı-savına geçmek zorunda olacak ve onunla yeni bir bireşim oluşturacaktır. Hegel bu yoldan "Salt İdea"yı buluncaya dek gider, ki ona göre artık bunda eksiklik olmayıp daha öte bir gelişme gereksemesi de yoktur. Bu yüzden Salt İdea, Salt Gerçek'i tanımlamaya uygundur; fakat daha aşağıdaki bütün ideler, gerçeği, bir anda Bütün'ü görebilen bakışa değil, parçaları gören bir bakışa göründüğü biçimde tanımlar. Böylece Hegel şu sonuca varır: Salt İdea bir tek uyumlu dizge oluşturur, bu zaman ve uzamda değildir, kötü bir yanı yoktur, tümüyle ussal, tümüyle tinseldir. Tanıdığımız dünyada bunun tersine herhangi bir görüşün, tümüyle, bizim bölümleri bölüntülü biçimde gören bakışımızdan geldiği mantıksal olarak (Hegel'e göre) kanıtlanabilir. Eğer evreni, Tanrının onu gördüğünü kabul ettiğimiz gibi, bir bütün olarak görebilseydik, uzam da, zaman da, özdek de, kötü de, bütün çatışma ve çabalamalar da ortadan kalkar ve bunların yerine bir öncesiz-sonrasız, yetkin, değişmez birlik görürdük.

Bu anlayışta söz götürmez ululukta bir şey, saygı duyarak kabul edeceğimiz bir şey var. Nedir ki, bunu destekleyen kanıtlar özenle incelendiğinde, birçok karışıklık ve güvenilmez kabuller bulunduğu görülür. Bu dizgenin, üzerine kurulduğu temel öğreti, eksik olan şeyin kendiliğinden varolamayacağı, varolmadan önce başka şeylerin desteğine gerek duyduğudur. Kendi dışındaki şeylerle bağıntısı olan her şeyin bu dış şeylerle kendi doğasında bir bağlılık taşıması gerektiği, bu yüzden de bu dış şeyler varolmadıkça kendinin de kendisi olamayacağı öne sürülmüştür. Örneğin bir insanın doğası, *anılarından geri kalan bilgilerinden, sevi ve tiksintilerinden* oluşmuştur; yani tanıdığı, sevdiği ya da tiksindiği nesneler olmasa o da kendisi olamaz. O, özde ve açıkça, bir bölümdür: gerçeğin bütünlüğü olarak alındığında iç-çelişkilidir.

Bununla birlikte bütün bu görüş açısı, bir şeyin "doğası" kavramı çerçevesinde döner ve bu da şey üzerine bütün doğrular anlamına gelir. Bir şeyi başka bir şeye bağlayan doğrunun, öteki şey varolmadıkça varolamayacağı doğrudur. Fakat bir şey üzerine olan doğru, yukarıdaki kullanıma göre o şeyin "doğasının" bir bölümü olmasına karşın, o şeyin kendisinin bir bölümü değildir. Eğer bir şeyin "doğası" derken, bu şey üzerine bütün doğrular demek istiyorsak, doğallıkla, o şeyin evrendeki bütün öteki şeylerle bağıntısını bilmeden o şeyin "doğasını" bilemeyeceğimiz bellidir. Fakat "doğa" sözcüğü bu anlamda kullanılırsa o zaman da, doğası bilinmeden, en azından tümüyle bilinmeden, o şeyin bilinebileceğini söyleyebiliriz. "Doğa sözcüğü böyle kullanıldığında, şeylerin bilgisiyle doğruların bilgisi arasında bir karışıklık çıkıyor. Bir şeyin bilgisini, onun üzerine pek az önerme bilsek de, tanıma yoluyla edinebiliriz —kuramsal olarak hiçbir önerme bilmemiz gerekmez. Bu durumda, bir şeyi tanımak, yukardaki anlamıyla onun "doğasını" bilmeyi gerektirmez. Ve bir şey üzerine herhangi bir önermeyi bilmemiz, o şeyin tanınmasını gerektirmesine karşın, yukarıdaki anlamda onun "doğasını" bilmeyi gerektirmez. Burada (1) bir şeyi tanımak, mantıksal bakımdan, onun bağıntılarını bilmeyi gerektirmez ve (2) onun bağıntılarından bir bölümünün bilinmesi, onun bütün bağıntılarının ya da yukarıdaki anlamda onun doğasının bilinmesini gerektirmez. Örneğin kendi diş ağrımı tanıyabilirim ve bu bilgi, tanıma yoluyla bilginin olabileceği kadar tamdır, buna karşı, (o ağrıyı tanımayan) dişçinin, ağrının nedenleri üzerine söyleyeceklerinin hiç birini, yani onun yukarıdaki anlamda doğasını bilmeyebilirim. Yani bir şeyin bağıntılarının olması olgusu, o bağıntıların mantık açısından zorunlu olduğunu kanıtlamaz. Demek ki, bir şeyin yalnızca o şey oluşu olgusundan, onun gerçekteki bağıntılarının onda olması gerektiğini çıkaramayız. Bunun çıkar gibi **görünmesi** onu önceden tanıdığımızdandır.

Bu yüzden, bir bütün olarak evrenin, Hegel'in sandığı gibi tek bir uyumlu dizge oluşturduğunu kanıtlayamayız. Ve bunu kanıtlamadıkça, uzamın, zamanın, özdeğin ve kötünün gerçek-dışılığını da kanıtlayamayız, çünkü bunu Hegel, şeylerin bölüntülü ve bağıntısal niteliğinden çıkarmıştır. Böylece bize, dünyayı parça parça incelemek kalıyor ve evrenin deneyimize uzak bulunan bölümünün niteliklerini tanımamız da olanaksızdır. Bu sonuç bu durumuyla, filozofların dizgelerinden umuda kapılanlar için düş kırıklığı getirmekle birlikte, çağımızın tümevarımcı ve bilimci tutumuyla uyumludur ve daha önceki bölümlerde uğraştığımız, insan bilgisinin tümüyle incelenmesinin bir sonucudur.

Metafizikçilerin büyük tutkulu girişimlerinin büyük bölümü, gerçek dünyadaki şu ve şu görünür yanların iç-çelişkili olup bu yüzden de gerçek olamayacaklarını kanıtlama girişimiyle başladı. Çağdaş düşüncenin ana eğilimi ise gitgide, varsayılan çelişkilerin kuruntusal olduğunu, ve neyin olması gerektiği üzerinde düşünmekle, a priori olarak çok az şey kanıtlanabileceğini gösterme doğrultusundadır. Bunun iyi bir örneklemesini uzam ve zaman verir. Uzamla zaman, kapsam bakımından bitimsiz ve sonsuza dek bölünebilir olarak görünürler. Her doğrultuda bir doğru çizgi üzerinde gitsek, arkasında hiçbir şeyin, giderek boş bir uzamın bile bulunmadığı bir noktaya ulaşacağımıza inanmak kolay değildir. Bunun gibi, imgelememizde zaman içinde ileri ya da geri doğru gitsek, ötesinde boş bir zaman bile bulunmayan bir ilk ya da son zamana ulaşacağımıza inanmak da zordur. Yani uzam ve zaman kapsam bakımından bitimsiz görünürler.

Yine, bir çizgi üstünde herhangi iki nokta alsak, bunların arası ne denli küçük olursa olsun, aralarında başka noktaların da bulunabileceği açıktır: her ara ikiye, sonra onlar da ikiye bölünerek bu sonsuza dek gider. Bunun gibi zamanda da, iki an arasında geçen zaman ne denli küçük olursa olsun, arala-

rında başka anlar da bulunacağı açıktır. Yani zaman ve uzam sonsuza dek bölünebilir görünüyorlar. Fakat görünüşteki bu olgulara karşı —bitimsiz kapsam, sonsuz bölünme— filozoflar şeylerin sonsuz sayıda toplanamayacaklarını, bu yüzden de uzamdaki noktalarla zamandaki anların sayılarının bitimli olmaları gerektiğini göstermeye yönelik kanıtlamalar öne sürdüler. Böylece uzamla zamanın görünüşteki doğalarıyla, bitimsiz toplanmaların olanaksızlığı varsayımı arasında bir çelişki doğdu.

Bu çelişkiyi ilk vurgulayan Kant bundan, zamanla uzamın olanaksızlığını çıkardı ve bunların ancak öznel olabileceklerini söyledi; ve onun döneminden beri pek çok filozoflar, zaman ve uzamın, dünyanın bulunduğu durumu niteleyemeyecek biçimde yalnız görünüş olduğuna inandılar. Oysa şimdi, başta Georg Cantor olmak üzere matematikçilerin çalışmalarıyla, bitimsiz toplanmaların olanaksızlığı görüşünün bir yanılma olduğu anlaşıldı. Bunlar gerçekte iç-çelişkili değil, yalnızca birtakım çokça direnen ön-yargılarla çelişkilidirler. Bu durumda uzam ve zamanı gerçekdışı görmek için sebep kalmadı ve metafizik kurguların en büyük kaynaklarından biri kurumuş oldu.

Bununla birlikte matematikçiler, uzamın yaygın olarak inanıldığı gibi olanaklı olduğunu göstermekle yetinmediler, mantığın gösterebildiği oranda uzamın birçok başka biçimlerinin de olanaklı olduğunu gösterdiler. Euclides'in belitlerinden kimileri, sağduyu bakımından zorunlu görünürler ve eskiden beri filozoflarca zorunlu sayılmışlardır, şimdi bunların zorunlu görünüşlerinin herhangi a priori bir mantıksal temelden değil de, yalnızca, bizim gerçek uzama olan alışkanlığımızdan türetilmiş olduğu biliniyor. İçinde bu belitlerin yanlış olduğu dünyalar tasarlayarak matematikçiler, mantığı, sağduyunun ön-yargılarını gevşetmek ve içinde yaşadığımız uzamdan —kimisi daha az kimisi daha çok— başka uzamların olanaklılığını gös-

termek için kullandılar. Bu uzamlardan kimilerinin, ölçebileceğimiz uzunluklarla ilgili olan Euclides'çi uzamdan ayrılıkları öylesine azdır ki, bizim gerçek uzamımızın kesinlikle Euclides'çi mi yoksa ötekilerden biri mi olduğunu yalnızca gözlemle bulmak olanaksızdır. Yani durum tümüyle alt üst olmuştur. Önceleri deney, mantığa yalnızca bir tür uzam bırakır, mantık da bu tek türün olanaksızlığını gösterir gibiydi. Şimdi mantık, deneyin uzamı bir yana, olanaklı olarak daha birçok uzam ortaya koyuyor, deney ise onlardan her birinin bir yanını kabul ediyor. Böylece, ne olduğu üzerinde bilgimiz, daha önce düşünülene göre daha azalırken, ne olabileceği üzerine bilgimiz büyük ölçüde artmıştır. Her köşesi bucağı bulunup öğrenilebilecek dar alanlı duvarlar arasında kapalı kalmak yerine, kendimizi, bilinecek pek çok şey olması yüzünden bilinemeyen birçok şeylerin kaldığı açık bir özgür olanaklar dünyasında buluyoruz.

Uzam ve zaman bakımından olanlar, bir ölçüde, başka doğrultularda da oldu. Evrene a priori ilkelerle düzen verme girişimleri başarısızlığa uğradı; mantık, eskisi gibi, olanakların önüne engel olarak çıkacağına, düşünceye dayanmayan sağduyuya kapalı olan sayısız seçenekler sunarak ve karar verme olanağı bulunan yerlerde, bizim seçimimize sunduğu birçok dünyalar için karar verme görevini deneye bırakarak, imgelemin büyük kurtarıcısı oldu. Yani neyin varolduğunun bilgisi deneyden ne öğrenebildiğimiz ile sınırlı oluyor — bu, gerçekten denediğimiz demek değildir, çünkü gördüğümüz gibi, doğrudan denemediğimiz şeyler üzerine betimleme yoluyla gelen birçok bilgiler vardır. Fakat betimlemeyle bilmenin bütün durumlarında, bizim, şu ya da şu veriden, o verinin belirttiği belli bir nesnenin çıkarımını sağlamak üzere, tümellerle bir bağlantıya gerek duyarız. Böylece örneğin fiziksel nesneler bakımından, duyu-verilerinin fiziksel nesnelerin belirtileri olduğu ilkesinin kendisi bir tümeller bağlantısıdır ve deneyin,

bizim fiziksel nesneler üzerine bilgi kazanmamızı sağlaması bu ilkeye dayanır. Aynı şey nedensellik ilkesine ya da daha az genel olana inersek, çekim yasası gibi ilkelere de uygulanır.

Çekim yasası gibi ilkeler, tümevarım ilkesi gibi tümüyle a priori bir ilkenin deneyle birleşmesi sonucunda kanıtlanmış ya da daha doğrusu yüksek olasılıklı kılınmışlardır. Yani bütün öteki doğruluk bilgilerimizin kaynağı olan sezgisel bilgi iki türlüdür: arı deneysel bilgi ki bize, tanıdığımız tikel şeylerin varoluşlarını ve kimi özelliklerini bildirir ve arı a priori bilgi, ki bize tümeller arasındaki bağlantıyı gösterir ve deneysel bilgiler içinde verilmiş tikel olgulardan çıkarımlar yapmamızı sağlar. Türetilmiş bilgimiz her zaman arı a priori bilgiye bağlıdır, ve genellikle arı deneysel bir bilgiye de bağlı olur.

Eğer yukarıda söylenen doğruysa felsefi bilgi, özde, bilimsel bilgiden ayrı değildir; bilime kapalı olup da felsefeye açık olan bir bilgelik kaynağı yoktur, ve felsefenin vardığı sonuçların bilimin vardıklarıyla kökten bir ayrılığı yoktur. Felsefeyi bilimden ayrı bir irdeleme alanı yapan şey **eleştiridir.** Felsefe, bilimde ve günlük yaşamda kullanılan ilkeleri eleştirel olarak inceler; bu ilkelerde bulunabilecek tutarsızlıkları araştırıp bulur ve onları ancak, eleştirel bir araştırma sonucunda çürütecek bir sebep bulunmadığında kabul eder. Eğer birçok filozofların inanmış oldukları gibi, bilimlerin temelindeki ilkeler gereksiz ayrıntılardan kurtarıldıklarında, bir bütün olarak evrenin bilgisini bize verebilecek durumda olsalardı, bu tür bilginin de bilimsel bilgi kadar inanılmaya hakkı olurdu; fakat araştırmamız ortaya böyle bir bilgi çıkarmadı, bu yüzden de, daha atılgan metafizikçilerin özel öğretileri bakımından, temelde olumsuz sonuç verdi. Fakat genellikle bilgi diye kabul edilen şey bakımından sonuç temelde olumludur: bu tür bilgileri bizim, eleştirimiz sonucu olarak çürütüp attığımız seyrek oldu ve insanın, genellikle bildiğine inandığı bilgi türü için bir yeteneği olmadığını kabul ettirecek bir sebep görmedik.

Bununla birlikte, felsefeden bir bilgi **eleştirisi** diye söz ederken bir sınırlama koymak gerekiyor. Katıksız şüphecinin tutumunu kabul ederek kendimizi her türlü bilginin dışında tutar ve *bu dışarıdaki konumdan bilgi alanına dönmeye zorlanmayı* beklersek, olanaksız bir şey istemiş oluruz ve şüpheciliğimiz hiçbir zaman çürütülemez. Çünkü her tür çürütmenin, tartışanların paylaştığı biraz bilgiyle başlaması gerekir, çıplak şüpheden hiçbir kanıtlama başlayamaz. Bu durumda, bir sonuca ulaşılacaksa, felsefenin kullandığı bilgi eleştirisinin bu yıkıcı türden olmaması gerekir. Bu salt şüphecilik karşısında hiçbir **mantıksal** kanıtlama ileri sürülemez. Fakat bu tür şüpheciliğin mantıksız olduğunu görmek zor değildir. Descartes'ın, çağdaş felsefeyi başlatan yöntemsel şüphesi bu türden değil, tersine, bizim felsefenin özü olduğunu söylediğimiz eleştiri türündendir. Onun "yöntemsel şüphe"si, şüpheli görünen her şeyden şüphe etmeye; görünen her bilgi parçası üzerinde durarak, düşündükçe bunu gerçekten bildiğine inanabilip inanamayacağını kendi kendine sormaya dayanıyordu. Felsefeyi oluşturan bu tür eleştiridir. Bir tür bilgi, duyu-verilerimizin varolduklarının bilgisi, üzerinde ne denli heyecansız ve derinliğine düşünürsek düşünelim hiç şüphe götürmez görünüyor. Böyle bilgi bakımından felsefi eleştiri, inanmaktan kaçınmamızı gerektirmez. Fakat öyle inançlar vardır ki —örneğin duyu-verilerimizin, fiziksel nesnelere kesin benzerliği gibi— ve bunları düşünmeye başlayana dek besleriz, yakından bir araştırılmaya vurulduğunda eriyip gittiklerini görürüz. Felsefe, onları destekleyecek yeni bir kanıtlama çizgisi bulunmadıkça bu tür inançların atılmasını ister. Fakat ne denli yakından incelersek inceleyelim, çürütülmesi olanağı bulunmayan inançları atmak mantıklı olmaz ve felsefenin istediği de bu değildir.

Tek sözcükle, istenen eleştiri, sebep yokken atmaya karar veren değil, her görünen bilgi parçası üzerinde değerine

göre düşünen ve bu düşünme sona erdiğinde yine de bilgi olarak kalabilmiş olanı alıkoyan eleştiridir. İnsansal varlıklar yanılabilir olduklarına göre, bir yanılma payının kalacağı kabul edilmelidir. Felsefe, yanlış payını azalttığını, kimi durumlarda da bu parayı, uygulamada yok denebilecek kadar küçülttüğünü haklı olarak ileri sürebilir. Bundan ötesini yapmak, yanılgıların bulunduğu bir dünyada olanaksızdır ve hiçbir sağgörülü felsefe savunucusu bundan ötesini yaptığını söyleyemez.

XV
FELSEFENİN DEĞERİ

Felsefe sorunları üzerindeki kısa ve çok eksik incelememizin sonuna geldiğimize göre, felsefenin değerinin nereden geldiği ve onun niçin öğrenilmesi gerektiği üzerinde düşünmekte yarar var. Birçok insanların, bilimin ya da yaşam uğraşlarının etkisi altında kalarak, felsefenin, ne yararı ne de zararı olan önemsiz, kılı kırk yaran ayırmalardan ve bilinmesi olanaksız konular üzerindeki çalışmalardan başka bir şey olmadığını düşünme eğiliminde oldukları olgusu gözönünde tutulduğunda, bu soru üzerinde düşünmek daha da gerekli oluyor.

Felsefe üzerindeki bu görüş, bir yanıyla yaşamın amacı üzerindeki anlayıştan, bir yanıyla da felsefenin gerçekleştirmeye çalıştığı yararların türünü yanlış anlamaktan ileri gelir gibi görünüyor. Fizik bilimi, buluşları aracılığıyla, kendisinden tümüyle habersiz olan sayısız insanlara yararlı olur; yani fizik biliminin öğrenilmesi yalnızca ya da önce, öğrenen üzerindeki etkisinden değil, fakat genellikle insanlık üzerindeki etkisi yüzünden salık verilmelidir. Bu durumda felsefeye yararlılık düşmüyor. Eğer felsefe öğrenmenin, onu öğrenenlerin dışındaki-

ler için bir yararı varsa, bu ancak dolaylı yoldan, onu öğrenenlerin yaşamları üzerindeki etkisi aracılığıyla olmalı. Bu yüzden, felsefenin değeri en başta, eğer öyle etkiler varsa, bu etkilerde aranmalıdır.

Fakat ayrıca eğer felsefenin değerini belirtme çabalarımızda başarısızlığa düşmek istemiyorsak, önce zihnimizi, yanlış olarak gerçekçi denilen adamların önyargılarından kurtarmalıyız. Bu sözcüğün genellikle kullanıldığı anlamda "gerçekçi" adam, yalnızca özdeksel gereksemeleri gözü gören, insanların bedenleri için beslenmeleri gerektiğini düşünüp de zihne de besin sağlamak gerektiğini unutan adamdır. Eğer bütün insanlar iyi durumda bulunsalardı, eğer yoksulluk ve hastalık, olanak içindeki en alçak düzeye düşürülmüş olsaydı, değer verilebilecek bir toplum kurabilmek için yapılacak yine çok şey kalmış olurdu ve bugünkü dünyada bile, zihnin değerleri en az bedenin değerleri kadar önemlidir. Felsefenin değeri yalnızca zihnin değerleri arasında aranmalıdır ve felsefenin bir zaman savurganlığı olmadığına, yalnızca zihnin değerlerine ilgisiz kalmayan insanlar inandırılabilir.

Felsefe de, bütün öteki öğrenimler gibi, en başta bilgiyi amaç edinir. Onun göz diktiği bilgi, bilimlerin yapısına birlik ve dizge getiren ve bizim yargılarımızın, önyargılarımızın, kanılarımızın temellerinin eleştirel bir incelemesinin sonucu olan türden bir bilgidir. Fakat felsefenin, kendi sorunlarına kesin yanıtlar sağlama girişiminde çok büyük ölçüde başarı gösterdiği öne sürülemez. Eğer bir matematikçiye, bir mineralojiste, bir tarihçiye ya da herhangi bir bilim adamına, kendi biliminin ne gibi belirli somut doğrulara ulaştığı sorulsa, sizin dinleyebileceğiniz oranda uzun bir yanıt verebilir. Fakat aynı soruyu filozofa sorarsanız, eğer içtenlikliyse, kendi alanında öteki bilimlerin elde ettiği sonuçların elde edilemediğini açığa vuracaktır. Gerçi bu bir yanıyla, herhangi bir konuda kesin bilgi olanağı elde edilir edilmez bu konunun felsefe olmaktan çıkıp

ayrı bir bilim sayılması olgusuyla açıklanabilir. Şimdi astronomiye giren bütün gökyüzü araştırmaları bir zamanlar felsefe içindeydi; Newton'ın büyük yapıtının adı, "Doğal Felsefenin Matematik İlkeleri"dir. Bunun gibi, insan zihninin araştırılması da bir zaman felsefenin bir bölümüyken şimdi felsefeden ayrılarak ruhbilim bilimi oldu. Yani felsefedeki belirsizlik, büyük ölçüde, gerçekten çok görünüştedir: Bugüne dek kesin yanıtlar bulmuş sorular bilimler içine sokulmuş, yalnızca şimdi kesin yanıtları bulunmayanlar felsefe denilen artığı oluşturmak üzere bırakılmışlardır.

Nedir ki bu, felsefedeki belirsizlikle ilgili doğrunun yalnızca bir yanıdır. Görebildiğimiz kadarıyla, insan zihninin güçleri şimdikinden tümüyle ayrı bir düzene ulaşmadıkça çözülmez olarak kalacak birçok sorunlar —bunlar arasında tinsel yaşamımız bakımından en büyük ilgiyi çekenler var— bulunuyor. Evrenin bir düzeni ve ereği var mıdır, yoksa o, atomların raslantısal bir topluluğundan mı oluşuyor? Bilinç evrenin, bilgelikte sınırsız bir gelişme umudu veren bir bölümü müdür, yoksa üzerindeki yaşamın bir gün sona ereceği küçük bir gezegen üzerindeki geçici bir raslantı mıdır? İyilik ve kötülük evren için de önemli midir, yoksa bunlar yalnızca insan için mi? Filozoflarca böyle sorular soruldu ve başka başka filozoflar bunlara başka başka yanıtlar verdi. Fakat görünüşe göre, başka yanıtar bulunsa da bulunmasa da, filozoflarca verilen yanıtlardan hiçbiri tanıtlanabilir biçimde doğru değildir. Yine de, bir yanıt bulma olasılığı ne denli az olursa olsun, bu sorular üzerinde düşünmeyi sürdürmek, onların önemini bize anlatmak, yaklaşım biçimlerinin hepsini gözden geçirmek, evren üzerine duyduğumuz ve kendimizi kesinlikle kanıtlanabilecek bilgiyle sınırladığımızda yok olabilecek olan kurgusal ilgiyi canlı tutmak, felsefenin işlevinin bir bölümüdür.

Gerçi birçok filozoflar böyle temel sorunların kimi yanıtlarının doğruluğunu kanıtlayabileceklerini öne sürmüşlerdir.

Din bakımından en önemli inançların doğruluklarının kesintanıtlarla kanıtlanabileceğini kabul etmişlerdir. Böyle girişimler üzerinde yargıya varabilmek için insan bilgisinin bir incelemesini yapmak ve yöntemleriyle sınırları üzerinde bir düşünceye varmak gerekir. Böyle girişimler üzerinde yargıya varabilmek için insan bilgisinin bir incelemesini yapmak ve yöntemleriyle sınırları üzerinde bir düşünceye varmak gerekir. Böyle bir konuda dogmatik konuşmak doğru olmaz; fakat önceki bölümlerdeki irdelemelerimiz bizi yanıltmadıysa, dinsel inançlara felsefi kanıtlar bulma umudundan kaçınmak zorundayız. Bu yüzden, böyle sorulara verilen belli bir yanıtlar takımını felsefenin değerinin bir yanı olarak alamayız. Yani bir kez daha, felsefenin değeri, onu öğrenenlerin herhangi bir varsayımsal kesinlikle kanıtlanabilir bir bilgi yığını kazanmasına bağlı olmamalıdır.

Gerçekte felsefenin değeri, geniş biçimiyle, onun kesinliksizliğinde aranmalıdır. Felsefeden hiç pay almayan adam ömrü boyunca, sağduyudan, kendi çağının ve ulusunun alışılmış düşüncelerinden ve kendi özgür usunun katkısı ya da onayı olmadan zihninde yer eden kararlardan türeyen önyargıların tutsağıdır. Böyle bir adamda dünya, belirli, bitimli ve açık olmaya dönüktür, ortak nesneler bir sorun yaratmaz, alışılmamış olanaklar hor görülerek bir yana atılır. Tersine, felseféyle uğraşmaya başlar başlamaz, ilk bölümlerde gördüğümüz gibi, günlük yaşama en çok karışmış şeyler bile, yanıtları çok eksik kalan sorulara götürür. Felsefe, ortaya koyduğu şüphelerin doğru yanıtlarını bize inandırıcı biçimde söyleyemese de, düşüncelerimizi genişleten ve onları alışkanlıkların zorbalığından kurtaran birçok olanaklar ortaya koyabilir. Böylece, şeylerin ne olduğu üzerindeki kesin inançlarımızı zayıflatırken, ne olabilecekleri üzerindeki bilgimizi büyük ölçüde artırır; kurtarıcı şüphe alanında hiç yolculuk etmeyenlerin bir ölçüde kibirli dogmatizmlerini yok eder ve alışılmış şeyleri alı-

şılmamış yüzleriyle göstererek merak duygumuzu canlı tutar.

Düşünülmemiş olanakları ortaya koymadaki yararı bir yana, felsefenin bir yararı da —belki başlıca yararı— üzerinde düşündüğü şeylerin yüceliğinde ve bu düşüncenin sonucu olarak, dar ve kişiel amaçlardan kurtulmaktadır. İçgüdüsüyle yaşayan adamın yaşamı, kendi özel çıkarlarının alanı içine kapanmıştır: buraya aile ve dostlar alınabilir, fakat dış dünyadan, içgüdüsel istekler alanına giren şeylere yardım ya da destek sağlamadıkça bakılmaz. Felsefeci yaşamın dinginliği ve özgürlüğü yanında böyle bir yaşamda *sıtmalı* ve *sınırlı* bir şey vardır. İçgüdüsel ilgilerin özel dünyası, ergeç onu yerle bir edecek olan büyük ve güçlü bir dünya ortasında bulunan küçük bir dünyadır. Biz ilgilerimizi bütün dış dünyayı da kapsayacak biçimde genişletmedikçe, kuşatılmış bir kaledeki birliğe benzeriz, düşmanın kaçışı engellediğini, sonunda teslim olmanın kaçınılmazlığını bilen bir birlik. Böyle bir yaşamda barış yoktur, isteklerin direnişiyle istencin güçsüzlüğü arasında sürekli bir çekişme vardır. Eğer yaşamımızın yüce ve özgür olmasını istiyorsak, şu ya da bu yoldan, bu tutsaklık ve bu çekişmeden kurtulmamız gerek.

Kurtuluş yollarından biri felsefi düşünceye-dalmadır (contemplation). Felsefi düşünceye-dalma, geniş görüşle, evreni iki düşman kampa —dost ve düşman, yararlı ve zararlı, iyi ve kötü— bölmeden her şeye yansız olarak bakar. Felsefi düşünceye-dalma katışıksız olduğunda, evrenin geri kalanının da insan için olduğunu kanıtlamaya kalkmaz. Her bilgi kazanma Ben'in genişlemesidir fakat bu genişleme onu doğrudan doğruya aramadıkça daha iyi sağlanır. Bu genişleme, bilgi isteğinin tek başına işlemesiyle, daha başlangıçta ereklerinin şu ya da şu nitelikte olmasına göz dikmeyen, tersine Ben'i ereklerinde bulduğu niteliklere uyduran bir çalışmayla elde edilir. Ben'in bu genişlemesi, Ben'i olduğu gibi alarak, dünyanın bu

Ben'e çok benzemesi yüzünden onun bilgisinin de, yabancı görünen şeyleri kabule yanaşmadan, olabilirliğini göstermeye çalışarak elde edilemez. Bunu kanıtlamaya çalışmak bir kendini-beğenme (self-assertion) biçimlidir ve her kendini beğenme gibi Ben'in, kendi istediği ve gerçekleştirebileceğine inandığı büyüme için bir engeldir. Başka yerde olduğu gibi felsefi kurguda da (speculation), kendini-beğenme dünyayı kendi amaçları için bir araç olarak görür; böylece dünyaya Ben'den daha az önem verir ve Ben de onda bulunan şeylerin büyüklüğüne sınır çeker. Düşünceye-dalmada ise tersine, Ben-olmayandan başlarız ve bunun genişliği yüzünden Ben'in sınırları da genişlemiştir; evrenin bitimsizliği yoluyla, evren üzerinde düşünceye dalan zihin de bitimsizlikten bir pay alır.

Bu sebeple, ruh büyüklüğü evreni insana uyduran türden felsefelerle beslenmez. Bilgi, Ben ile Ben-olmayanın bir birlik *biçimidir; her birlikte olduğu gibi*, tek yanlı egemenlikten, yani evreni kendi içimizde bulduğumuz şeye uymaya zorlama girişiminden, bozulur. İnsanın her şeyin ölçüsü olduğu, doğrunun insan yapısı olduğu, uzamla zamanın ve tümeller dünyasının zihnin malı olduğu, zihnin yaratmadığı şeylerin bilinemez ve bu yüzden de önemsiz olduğu görüşünü tutan yaygın bir felsefi eğilim vardır. Eğer bundan önceki tartışmalarımızın verdiği sonuçlar doğruysa bu görüş yanlıştır; fakat yanlış olmasının dışında, Ben'in düşünceye-dalmasını kösteklediği için, felsefi düşünceye-dalmayı ona değer kazandıran her şeyden yoksun bırakmak gibi bir etkisi vardır. Onun bilgi dediği şey, Ben-olmayanla bir birleşme değil, bizimle dışımızdaki dünya arasına geçirimsiz bir perde çeken bir önyargılar, alışkanlıklar ve istekler takımıdır. Böyle bir bilgi kuramında tad bulan insan, sözünün yasa yerine geçmeyeceğinden korktuğu için evinin çevresinden çıkamayan birisi gibidir.

Gerçek felsefi düşünceye-dalma ise, tersine, Ben-olmayanın her genişlemesinde, üzerinde düşünceye dalınan her nes-

neyi ve dolayısıyla da düşünceye dalan özneyi yücelten her şeyde doyumunu bulur. Düşünceye dalmada, kişisel ve özel olan her şey, alışkanlığa, çıkar-duygusuna ve isteklere bağlı her şey konuyu çarpıtır ve usun aradığı birliği bozar. Böylece, kişisel ve özel şeyler özneyle nesne arasına bir engel koyarak anlak için bir tutsaklık yaratırlar. Özgür us Tanrının gördüğü gibi, **burda'sız** ve **şimdisiz,** umutsuz ve korkusuz, alışılmış inançların ve geleneksel önyargıların engeline takılmadan, dingin, tutkusuz, yalnız ve yalnız bilgi isteğiyle görür, nesnel bilgi, salt düşünceye-dalmanın bilgisi, erişilmesi yalnız insan için olanaklı olan bilgi isteğiyle. Bu yüzden yine us, içine özel tarihin rastlantılarının karışmadığı soyut ve evrensel bilgiye, duyulardan gelen ve bu tür bilgilerin gereği olarak dar ve kişisel bir görüş biçimine ve bildirdikleri kadar da çarpıtan duyu-verileriyle işleyen bir bedene bağlı olan bilgiden daha çok değer verecektir.

/Felsefi düşünceye-dalışın özgürlük ve yansızlığına alışan zihin, eylem ve tutkuların dünyası için de aynı özgürlük ve yansızlıktan bir şeyler saklayacaktır/ Amaç ve isteklerini, gerikalan yanı hiçbir insanın edimlerinden etkilenmeyen bir dünyada, bölünemez küçüklükte parçalar olarak görmenin sonucu olan bir direniş yokluğuyla, bir bütünün parçaları olarak görecektir. Düşünceye-dalmada katışıksız bir doğru isteği olan yansızlık, eylemde adalet ve tutkuda ise, yalnız yararlı olan ve sevilenlere değil, herkese birden verilen o evrensel sevinin aynı olan zihin niteliğidir. Böylece, düşünceye-dalma yalnız düşüncelerimizin nesnelerini değil, eylem ve duygularımızın nesnelerini de genişletir: bizi, bütün başkalarıyla savaş durumunda bulunan, duvarlarla çevrili bir kentin değil evrenin yurttaşı yapar. İnsanın gerçek özgürlüğüyle dar umut ve korkuların köleliğinden kurtuluşu, bu evren yurttaşlığında yatar.

Böylece, felsefenin değeri üzerindeki tartışmamızı özetlersek: Felsefe, onun sorularına kesin yanıtlar almak için değil,

çünkü kural olarak kesin yanıtların doğruluğu bilinemez, soruların kendileri için öğrenilmelidir; çünkü bu sorular neyin olanaklı olduğu üzerindeki kavrayışımızı genişletir, düşünsel imgelemimizi zenginleştirir ve zihni kurgulara kapayan dogmatik güveni azaltır; fakat her şeyden önce çünkü, felsefenin, önünde düşünceye daldığı evrenin büyüklüğü yoluyla zihin de büyümüş olur ve en yüksek iyiyi yani evrenle bütünleşme yeteneğini kazanır.